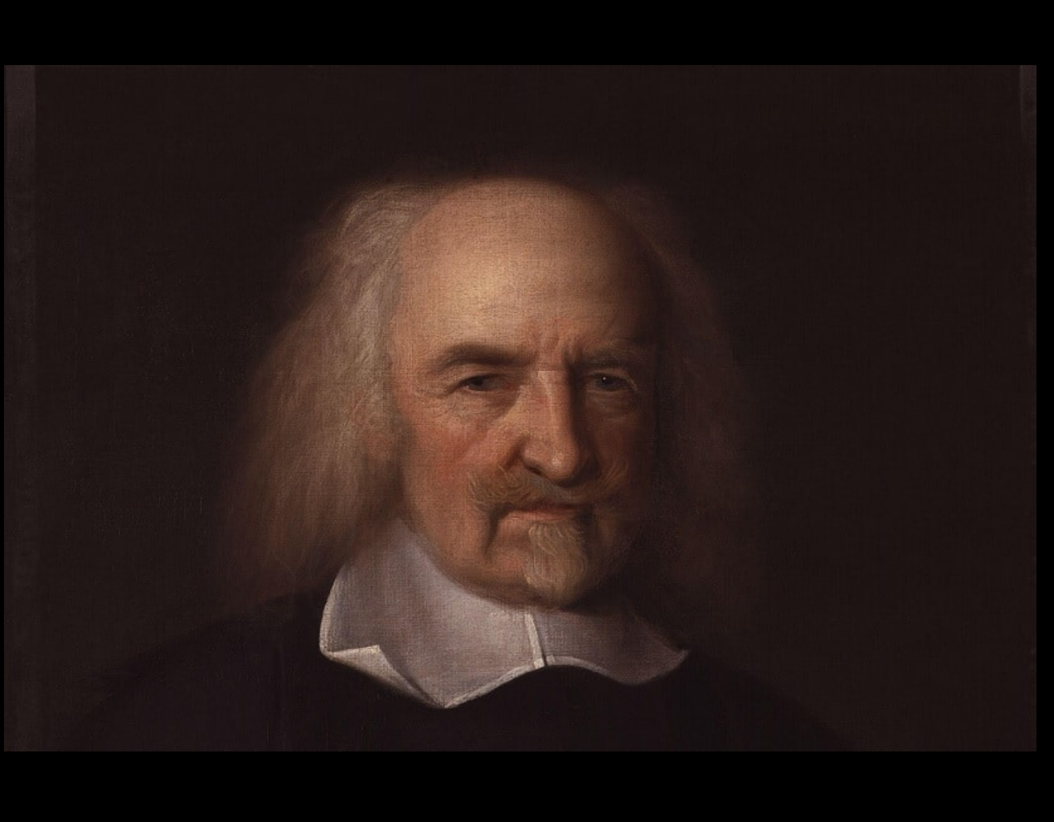


# Ferdinand Tönnies

# Hobbes

Alianza Universidad

Filosofía

Ferdinand Tönnies

# Hobbes
# Vida y doctrina

Versión española de
Eugenio Imaz

Alianza
Editorial

Título original
*Thomas Hobbes*


Calle Milán, 38. 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-2549-3
Depósito legal: M. 20.884-1988
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Philosophia ut crescat libera esse debet
nec metu nec pudore coercenda.

HOBBES (R. R.), *Lux mathematica*.
Ep. ded (L. v. 92).

Lucem suam naturaliter tamquam in
silice conclusam gerit (philosophia).

Id. ibíd.

# INDICE

Prólogo a la tercera edición 11

PARTE PRIMERA: LA VIDA

Capítulo 1. Juventud y madurez (1588-1628) 27
Capítulo 2. Edad madura y obras 37
I. Viajes y proyectos 37
II. Labor en París (1640-1651) 49
III. Bajo la República (1652-1660) 74
Capítulo 3. Vejez y producción 83
Capítulo 4. La persona 93

PARTE SEGUNDA: LA DOCTRINA

Capítulo 1. Introducción 105
Capítulo 2. La lógica 141
Capítulo 3. Conceptos fundamentales 147
Capítulo 4. Los principios de la mecánica 173
Capítulo 5. La física 179
Capítulo 6. La antropología 189
Capítulo 7. La moral y el derecho natural 235
Capítulo 8. La política 277
Capítulo 9. Juicio general 315
Notas 323

# PROLOGO A LA TERCERA EDICION

Han transcurrido doce años entre la última edición y la presente. Doce años, que pueden servir como ejemplo de ese "estado de naturaleza" de la Humanidad que describe nuestro filósofo. Hobbes sostenía que semejante "estado" existe siempre entre Estados, bajo la forma de una guerra general, aunque latente. Esta guerra va camino de convertirse en una guerra abierta de todos contra todos, aunque interrumpida, es verdad, por aparentes tratados de paz. Porque estos tratados de paz chocan violentamente con aquella ley natural que enseñaron Hobbes y todos sus sucesores, ley que exige como condición imprescindible de toda paz la igualdad formal de quienes la firman. Un tratado de paz que se dicta al igual que una sentencia contra un criminal, a quien no se concede más derecho que el de aprobarla o repudiarla interiormente, no es tal tratado; jurídicamente, no es posible más que con respecto a los súbditos, y es, por lo tanto, nulo, a pesar de su nombre. Y especialmente es nula esa confesión de culpa, lograda bajo la amenaza de que la negación acarrearía más graves castigos, arrancada por acusadores que pretenden ser al mismo tiempo jueces; es una coacción que tiene la categoría procesal del tormento y

que no ha sido caracterizada todavía como tal en toda su barbarie.

Este caso monstruoso sirve admirablemente para ponernos de manifiesto que las doctrinas del derecho natural conservan todavía una importancia real. No habría sido inútil, en nuestra época, que esas doctrinas fuesen mejor conocidas de lo que son y que el autor del presente libro hubiese logrado traerlas de nuevo a la memoria del mundo y a la conciencia de los juristas, mediante la exposición precisa y crítica de su forma clásica racional. Esto, naturalmente, no ha podido conseguirlo el autor. El derecho natural sigue, como antes, incomprendido y despreciado. Este desprecio es una de las causas, y no pequeña, del desgarramiento físico y moral en que vivimos en Europa.

Ciertamente, ha aumentado el número de los que se ocupan de Hobbes; pero no es todavía bastante grande. Dilthey, en Alemania, ha sido un incitador de su estudio y comprensión. Max Frischeisen-Köhler, que siguió sus huellas, murió muy poco después que su maestro. El pequeño trabajo de C. v. Brockdorff contiene puntos de vista nnevos para el juicio, e indica un profundo conocimiento de la materia, si bien el dominio especial que el autor cultiva no es muy prometedor en este caso. La disertación de Moser trata, en cuatro capítulos, de las doctrinas lógicas fundamentales, haciendo hincapié en su limitación. Acerca de la bibliografía reciente quisiera decir lo siguiente.

El profesor Ricardo Hönigswald ha publicado un tomo, *Hobbes y la filosofía del Estado,* en la colección *Historia de la Filosofía en exposiciones individuales (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen.* Ernst Reinhardt, Munich). Este librito trata, en exposición condensada, de los fundamentos metódicos: la

Lógica, la filosofía de la Naturaleza, la Psicología, la Pedagogía y la Etica, y solamente en la sección sexta (páginas 157-181) se ocupa de la filosofía del Estado; incluye, además, una séptima sección, en la que esboza la filosofía del Estado desde el Renacimiento hasta el siglo de las luces. El título da a entender que, además de Hobbes, el libro se ocupa también, de una manera general, de la filosofía política de la Edad Moderna; pero, al mismo tiempo, despierta, equivocadamente, la idea de que Hobbes va a ser estudiado únicamente como filósofo del Estado. Llama la atención en este libro, digno, por lo demás, de ser tenido en cuenta—no quiero detenerme sobre interpretaciones divergentes—, que no aparece en su indicador bibliográfico el nombre de Frithjof Brandt, cuya obra, que data del año 1921, vamos a mencionar inmediatamente; que de la bibliografía sobre el sistema de Hobbes han sido citados cuatro trabajos de R. Hönigswald y varias disertaciones, sin importancia, de jóvenes doctores, mientras que de mis trabajos sólo son mencionadas las dos ediciones de la presente monografía. (La lista bibliográfica, hasta 1907, la encontrará el lector, además, en la excelente Memoria de Gadave, tampoco citada por Hönigswald, *Un théoricien anglais du droit public au XVII^me^ siècle*, Toulouse, 1907, a la que ya me referí expresamente en 1912.) (1)

Lo aportado por mí al estudio del filósofo de Malmesbury no es más que una crítica de la idea tradicio-

(1) Luego de redactados esta edición y su prólogo, he llegado a conocer el librito *El reino natural del hombre, de Hobbes*, en la colección de pequeños manuales filosóficos «Frommann», grupo 4, v. 2 *(Frommans philosophische Taschenbücher)*, con nuevas traducciones de trozos importantes de las tres secciones de los *Elementa philosophica*, precedidos de una interesante introducción del profesor Herman Schmalenbach.

nal, que había encontrado su exposición más típica y brillante en la obra de Kuno Fischer, *Francisco Bacon y sus sucesores*. Es, sin duda, un poco cómico el que Joh. Eduard Erdmann considere a Hobbes únicamente como un "filósofo del derecho" de la época de transición y lo trate aun entre los "filósofos de la Edad Media"; pero la utilidad de esta *Historia de la Filosofía* es independientes de los errores de sus divisiones. El último editor, Benno Erdmann (muerto también), no ha podido mejorarla. Todas las demás exposiciones nuevas de la filosofía moderna siguen con el tradicional Bacon. Certeramente, bien que un poco excesivamente, dice Höffding, de Bacon: "Este hombre, a quien se presenta a menudo como fundador de la ciencia experimental, no merece siquiera el nombre de Moisés, que contempla la tierra de promisión" (1). Ya Goethe, con su poder intuitivo, se dió cuenta de esto, al decir que Bacon es un representante del siglo XVI, aunque su vida se extiende más allá del primer cuarto del siglo siguiente.

Nadie que conozca el espíritu seguro y firme de Kuno Fischer puede asombrarse de que no se haya dejado engañar por su propia interpretación dogmática. Pero con la aparición, después de su muerte († 1907), de la cuarta edición del volumen que en la tercera formaba parte, con el número 10, de la serie *Historia de la Filosofía moderna*, se podía esperar que se hubiese desechado este insostenible error. Puede tener sus buenas razones que se haya reimpreso el texto sin modificarlo,

(1) Lo mismo K. Vorländer: «El canciller inglés Bacon no puede ser considerado en estricto sentido como uno de los fundadores de la Ciencia y, con ello, de la Filosofía moderna, en cuyo concepto es celebrado siempre por sus compatriotas.» (*Historia de la Filosofía*, edición alemana, I, 341.)

si se exceptúan pequeñas correcciones. El título *Bacon y su escuela* se debe al mismo Fischer. El libro es leído todavía por muchos con satisfacción, y considerado como la verdad acerca de una época importante en el desarrollo de la vida del espíritu. Sin embargo, el nuevo editor, el profesor von Aster, ha creído oportuno volver a poner en duda esa verdad, en un apéndice de 40 páginas. Se refiere, entre otros, a un libro, para mí desconocido, de Emil Wolff, contra quien arguye que no son tanto determinados textos de Bacon, que fueron aceptados y elaborados por sus sucesores, como el espíritu total del *Novum Organum* lo que ha influído sobre la filosofía de Hobbes, Locke y Hume, y ha creado el ambiente para el desarrollo ulterior. Con "espíritus" y "ambientes" se pueden hacer filigranas. En sus notas al libro III de Fischer pretende nuevamente tomar posición sobre el problema, al tratar de salvar la opinión de Fischer. Con no menor empeño está hecho el intento. "Hobbes es un empirista... Los conceptos en que piensa, las proposiciones que se hallan a la base de sus deducciones, están derivados de los hechos del mundo perceptible exterior. Todos los conceptos y todos los principios proceden de la experiencia, y todo conocimiento es un conocimiento de las cosas a través de sus causas necesarias. Por estas dos tesis, en las que Hobbes se mantiene firme desde el principio hasta el fin, puede ser considerado muy bien como un discípulo de Bacon."

No es lugar apropiado un prólogo para medir el alcance de semejante error. Baste con decir que entre el espíritu del *Novum Organum* y el del *De Corpore*, no sólo hay una tal diferencia que excluye toda posible influencia, sino que esta diferencia se concreta en una oposición expresa. Bacon es un ingenuo, en relación con

la naturaleza del conocimiento y de la ciencia: según él, con sólo observar y probar, se tienen ya los hechos. ¿Cómo se pasa de éstos a sus causas? "Cada fenómeno se me ofrece bajo determinadas condiciones. Se trata ahora de conocer, entre esas condiciones, las que son necesarias y esenciales para la aparición del fenómeno y sin las cuales éste no hubiese aparecido. La pregunta es, pues, la siguiente: ¿cómo encuentro yo las condiciones esenciales? Y la respuesta: separando de las condiciones dadas las accidentales o casuales; lo que queda, lo constituyen claramente las esenciales y verdaderas." (K. Fischer, pág. 123 de la edición alemana.) El pensamiento metódico no viene a ser más que un coleccionar de instancias, un elaborar, hablar y distinguir las positivas de las negativas; encontrar instancias preferentes, juzgar por analogía; en una palabra, una verdadera inducción, que asciende de los conocimientos particulares a conocimientos generales. El conocimiento particular, la percepción, no constituye problema. No así para Hobbes. Ya el pensar tácito, ese razonamiento interior, sin palabras, del espíritu humano, es un añadir y quitar; es decir, lo mismo que, en una forma más consciente y más precisa, son el pensamiento matemático y el filosófico y que encuentra su expresión adecuada en la Geometría. Conocemos y sabemos las causas de ciertos fenómenos porque nosotros mismos los "hacemos": trazamos la circunferencia desde un punto fijo, y luego calculamos.

Si hacemos girar un cuerpo que mantenga siempre su magnitud, este cuerpo ocupa el lugar de un radio, luego de otro, y así sucesivamente, hasta que ha pasado por todos; es decir, que una misma longitud, "desde un punto invariable, va tocando la periferia en cada una de sus partes", lo cual equivale a decir "que todos los

radios son iguales". Por esto sabemos que, en este caso, producimos una figura desde cuyo centro se pueden alcanzar todos los puntos extremos mediante radios iguales. Lo que Goethe dice contra Bacon se compagina muy bien con el pensamiento de Hobbes (1): "Quien no pueda conceder que un caso vale muchas veces por mil y los incluye a todos; quien sea incapaz de comprender y apreciar esto que nosotros hemos llamado proto-fenómeno (Urphänomen), no conseguirá, para sí o para los demás, ningún goce o provecho." Para Hobbes, la figura geométrica es un proto-fenómeno. Como señalé en mis *Notas* (1880) (2), su pensamiento llegó a considerar a la Geometría como demostrable, en razón de que nosotros mismos producimos estos proto-fenómenos y, por lo tanto, conocemos sus causas. Y ciencia demostrable es, para él, el tipo de la ciencia perfecta, que es lo que más le interesa. Para él, lo mismo que para su tiempo, no existe la controversia entre el empirismo y el racionalismo más que en la medida en que empirismo era igual a escepticismo, y Hobbes pretende salvar los principios de la Geometría del escepticismo de Sexto Empírico viendo en las definiciones de sus objetos la producción de los mismos (E. VII, 184 y otras). Ha aprendido de Galileo que mediante la mecánica racional, que es una ampliación de la Geometría, se puede demostrar *a priori*, dentro de ciertos límites, la necesidad, esto es, la causalidad de los acontecimientos naturales, y esta convicción viene a ser el mo-

(1) *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre:* Materiales para una historia de la teoría de los colores. Sección tercera, hacia el final.

(2) *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes:* Notas sobre la filosofía de Hobbes, en *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie,* IV, pág. 69.

tivo cambiante de todo su pensamiento. En este sentido, que era decisivo para las tendencias de la época, Hobbes es tan racionalista como Descartes o Leibnitz, y así fué interpretado por el mismo Leibnitz. El preguntarse si también mediante la pura razón podían ser conocidas las verdades suprasensibles, no interesaba tanto a la ciencia de la naturaleza como a la Teología y a la Metafísica. Bacon acepta la validez de estos conocimientos, Hobbes la rechaza. Cuando Kant limita el racionalismo a los objetos de la experiencia, fundamenta lo que para Hobbes es obvio, porque para él la Filosofía no es sino Ciencia de la Naturaleza (la ciencia del derecho natural es concebida como análoga a la Ciencia de la Naturaleza), aunque no tiene para ello las razones críticas que Kant. Lo mismo que para Descartes, para Hobbes la ciencia del alma viene en segundo lugar. Para aquél, la existencia del alma, como una sustancia incorpórea, es más indudable que cualquiera otra; pero únicamente la del alma humana, pensante. Para Hobbes, su existencia es siempre un problema, y, por el contrario, no sólo admite como posible (también, después, Locke), sino como real, que los cuerpos sienten y piensan. El problema está todavía sin resolver, a no ser que se consideren cuerpo y alma como idénticos, como hace Spinoza, para quien se convierte, por primera vez, en el problema central, y luego, para Leibnitz, bajo su influjo. Pero lo mismo para Hobbes que para estos racionalistas posteriores, sólo el pensamiento y no la experiencia, puede resolver semejante problema; pero el pensamiento, tal como lo concibe Hobbes (nominación diferenciativa, adición y sustracción), no alcanza a resolverlo, como lo reconoce él mismo al llamar al *φαίνεσθαι* *admirabilisimum:* "que de todos los cuerpos naturales, unos poseen las imágenes *(exemplaria)* de casi todas

las cosas, mientras que otros no poseen ninguna, por lo que si los fenómenos son los principios para el conocimiento de todo lo demás, se debe decir que la sensibilidad es el principio para el conocimiento de esos principios, que de ella deriva toda ciencia, y que para la investigación de sus causas no puede partirse de ningún otro fenómeno fuera de ella misma" (1). De hecho, al hacer la crítica de las *Meditaciones cartesianas*, coincidió ya en este punto con Descartes, y no tiene otro sentido aquel supuesto suyo de que, si se pensara que el mundo exterior *destruido* desaparece y que el sujeto permanece, éste volvería a reconstruir el mundo con sólo sus recuerdos. No cabe dudar de que recibió sugestiones de Descartes, de las cuales apenas tiene conciencia, por el hecho de haber rechazado en bloque la Metafísica cartesiana. De todas maneras, esta coincidencia, y aun la referente a la subjetividad de las cualidades sensibles, en estrecha conexión con la primera, debía de parecerle insignificante en comparación con el principio mecánico de la explicación física, que reconoce agudamente como el paso decisivo en el progreso científico de la época, progreso que atribuye, en primer lugar, junto a la doctrina de Copérnico, a la obra de Galileo. "El nos abrió la primera puerta de la Ciencia general de la Naturaleza: la naturaleza del movimiento. Y del mismo modo

(1) En la edición inglesa de *De Corpore*, que se publicó después de la latina en el mismo año, este párrafo aparece dividido en tres. El segundo dice: «*So that if the appearances be the principles by which we know all other things, we must needs acknowledge sense to be the principle by which we know those principles, and that all the knowledge we have is derived from it.*» «Nos vemos forzados a reconocer...» Se da a entender más expresamente que este reconocimiento ha costado cierto esfuerzo. El último párrafo dice: «*And as for the causes of sense, we cannot begin our searcho of them from any other phenomenon than that of sense itself.*»

(que el comienzo de la Astronomía, si se prescinde de observaciones aisladas, no puede retrotraerse más allá de Nicolás Copérnico), tampoco debe ser tenida en cuenta la física anterior a Galileo." Luego viene Harvey (1) como "descubridor y demostrador de la ciencia del cuerpo humano". Y en la epístola dedicatoria de su *De Corpore*, viene a decir sin rodeos, "antes de él no había en la Física nada seguro fuera de los propios experimentos de uno y de las historias naturales, si es que éstas pueden ser tenidas como seguras, ya que no lo son más que las historias políticas". Sin embargo, no es que desprecie a ninguna de las dos; en el texto (P. I, c. I, 8) excluye de la Filosofía tanto a la Historia Natural como a la Historia Política, lo mismo que hace con la Teología y con la doctrina sobre los ángeles y otros seres suprasensibles, pero reconociendo que le pueden ser muy útiles y hasta necesarias; si las incluye es "porque tal conocimiento, o es experiencia o es autoridad (es decir, fe), pero no pensamiento".

Sería verdaderamente sorprendente que siendo Hobbes un discípulo de Bacon o habiéndose dejado influir por él decisivamente, aquél no hable apenas de su maestro. En escritos de su última época lo nombra dos veces: una, en los *Problemata physica* (1662), donde dice que "recuerda hacer leído en alguno de los libros del canciller Bacon" acerca de la influencia de la costa en el flujo y reflujo, lo que, por lo demás, rechaza como imposible. (L. IV, 317; en el texto inglés *Seven philosophical problems*, aparecido, póstumo, en el año 1682, falta todo

(1) Guillermo Harvey, no Juan Harvey, como se puede leer todavía en la última edición de K. Fischer. Milagro que no hayan hecho también de Juan un discípulo de aquel hombre de quien dijo Guillermo «que filosofaba como un canciller».

el trozo.) Otra, en el *Decamerón* (E. VII, 112), donde, al hablar de un experimento con un vaso de agua, dice que es "muy conocido" y que se halla descrito en la página tercera de la *Historia Natural* del lord canciller Bacon. Mas cuando en otro escrito de su vejez (*Lux Mathematica*, L. V, 147) repite lo que ya había dicho diecisiete años antes: "La Física, esto es, la ciencia del movimiento, donde están ya comprendidas las causas de todos los fenómenos naturales, ha empezado en Copérnico, y a pesar de que lo impedían aquellos mismos que se propusieron hacer avanzar a las ciencias, hemos progresado bajo Galileo", me inclino a creer que alude al lord canciller tan ponderado por los enemigos de Hobbes, ya que no hace sino caracterizar sus retrasadas concepciones y su retardante influencia. "Galileo ha sido el primero que ha escrito sobre el movimiento algo digno de leerse", se lee en su *Examinatio* de 1660 (L. V, 84). Sin embargo, también Bacon había escrito algo sobre el movimiento y antes que Galileo; sin duda, a juicio de Hobbes, no valía la pena de leerlo.

Me parece muy probable que Hobbes no haya leído todavía nada del canciller cuando sale de Inglaterra (1640), y vuelto ya a la patria (1652), aprovecha tanto de la *Sylva Sylvarum sive Historia naturalis*, que la despacha en ese pasaje de la epístola dedicatoria, volviendo sobre ella en esos otros dos pasajes citados, sin una palabra sobre la estimación que le haya merecido.

De todas maneras, Hobbes podía haber aprendido algo de las explicaciones metodológicas de lord Bacon, y hasta se puede señalar como un flaco suyo el que no haya aprendido nada, el que no haya querido, probablemente, aprender nada. Pero está en lo cierto cuando cree que las ingeniosas dilucidaciones, sugestiones y profecías de lord Bacon no tenían el menor valor para la nue-

va concepción del mundo que con las nuevas Ciencias de la Naturaleza se iba desarrollando (1).

Por tanto, esa pretendida relación entre la filosofía de Hobbes y los trabajos de Bacon, quien, según Goethe, hacía hablar tanto de sí sin influir realmente, se contradice con todos los textos y debe desecharse para siempre y relegarla al olvido.

De la bibliografía no alemana sobre Hobbes no hay, que yo sepa, en todo este tiempo más que una obra de importancia, pero que vale por varias, y, por esta razón, fué ya citada: la del profesor danés doctor Frithjof Brandt (profesor ordinario de Filosofía en Copenhague). trabajo extenso (XII y 408 páginas. *Den mekaniske Naturopfattalse hos Thomas Hobbes*, Levin Munksgaard's Forlags Köbenhavn, MCMXXI). El lector atento podrá vislumbrar en las notas y texto de la presente edición de mi libro diversas influencias de la inteligente y cuidadosa investigación del profesor danés. Así, en la nota 86 me refiero al análisis a que Brandt somete al pequeño tratado publicado por mí primeramente con el título *A short tract on first. principles*. Cri-

(1) El señor Barón von Brockdorff ha tenido la bondad de llamarme la atención sobre el pasaje *Advancement of learning Boock*, II, donde Bacon recomienda que al tratar de precisar el significado de las palabras, se imite la sabiduría de los matemáticos, es decir, que se eche la definición por delante—Brockdorff opina que Hobbes ha aprobado este pasaje, lo cual no pongo en duda, caso de que Hobbes lo haya conocido—. Pero el citado libro aparece en 1505, en latín en 1623; si es verdad que ha influído sobre Hobbes en ese sentido, esta influencia es muy anterior al tiempo en que Hobbes, según testimonio de él mismo, empieza, a propósito de una lectura de Euclides, a interesarse por las matemáticas, especialmente por su método, que llega a conocer ya entrado en los cuarenta. (*«Delectatus methodo illius non tam ob theoremata illa, quam ob artem ratiocinandi, diligentissime perlegit»*, L. I, XIV.)

tica un poco duramente, aunque no sin motivo, el trabajo de Frischeisen-Köhler, que pretende ver en este trabajo primerizo del filósofo una influencia de Bacon al tratar de la percepción acústica como un proceso mediumnítico y al asentar como posible el que la percepción visual pueda explicarse por emanaciones. Según Brandt (pág. 56), una mirada superficial podía ver aquí una relación, pero aun en este punto concreto hay una gran diferencia entre ambos pensadores. El concepto de "especie" en Bacon es totalmente diferente del de Hobbes. Bacon sobreentiende siempre "especies espirituales", mientras que para Hobbes se trata, en realidad, de partículas materiales; además, aquél no encuentra ningún dilema entre la teoría mediumnítica y la teoría de las especies; cosa que no ocurre con el segundo, para quien, o hay un contacto a través de un medio con el cuerpo distante, o el contacto se hace mediante partículas emanadas del otro cuerpo. Bacon concibe el proceso sensorial externo como un proceso de especies y mediumnítico, "dos conceptos que, según Hobbes, se excluyen". Ni externamente puede verse relación con el presunto precursor Bacon. "Por último, lo más importante: Hobbes se pregunta si hay cualidades inherentes a las especies, y responde negativamente; en Bacon no se encuentra nada parecido; Bacon creía firmemente en la objetividad de las cualidades sensibles." A esto se puede añadir que en la interpretación que hace K. Fischer de esta época, ni se hace resaltar este problema, ni el otro, tan íntimamente ligado con él, a saber: la decisiva importancia de la explicación mecánica de los fenómenos físicos, en lugar de la explicación teleológica, ni tampoco la tendencia a demostrar la verdad "more geometrico", que caracteriza la honda transformación del siglo XVII en lo que se refiere al método. Todo esto

entra en una oscura penumbra ante la pretendida y, en su esencia, no conocida oposición entre empirismo y racionalismo.

No me es posible informar acerca de otros trabajos extranjeros, ya que en estos doce años no he logrado ver nada que, a mi entender, merezca la pena. He examinado toda la colección de "Mind" desde 1912, y apenas he encontrado otra cosa que el nombre del filósofo de Malmesbury. No se cita la segunda edición de este libro. Tampoco en Francia, donde han prestado siempre mucha atención a mis trabajos—en la *Revue Philosophique,* en la *Revue de Métaphisique et de Morale,* etcétera—, se han ocupado de este libro. Desde 1914 están rotos los hilos. Hubiese deseado aprovechar en la presente edición las opiniones e investigaciones de los autores italianos citados en el prólogo de la segunda; pero por causas que serían largas de explicar, no me ha sido posible llevar a cabo este propósito. Espero hacerlo en otra ocasión. Además, tenía que cuidar de no sobrepasar los límites impuestos a este libro.

La segunda edición apareció en la editorial A. Z. Zickfeldt (Osterwieck a. H. y Leipzig); ésta vuelve a aparecer en la colección Frommann de clásicos de la Filosofía, donde, formando el segundo volumen, se publicó ya en 1896.

FERNANDO TÖNNIES.

Kiel, verano 1925.

Parte primera

# LA VIDA

# Capítulo 1
# JUVENTUD Y MADUREZ (1588-1628)

1. Tomás Hobbes fué segundo hijo de Tomás Hobbes, vicario de Charlton y Westport, cerca de la pequeña y pintoresca ciudad de Malmesbury, al Norte de Wiltshire, un condado del Sudoeste, no lejos de Bristol. Se cuenta que el padre era uno de los predicadores más ignorantes del tiempo de la reina Isabel, apto solamente para leer las prescritas oraciones y homilías. "No apreciaba en nada la ilustración, ya que le eran desconocidos sus atractivos." Temperamento colérico, a quien su cólera le fué fatal: tuvo que huir por haber pegado a un colega a la puerta de la iglesia y murió en un lugar apartado. Este incidente ha tenido seguramente mucha importancia en la vida del hijo, que entonces tenía doce años. Su tío Francisco Hobbes, guantero de buena posición y alcalde de Malmesbury, hizo las veces del padre, y como no tenía hijos se interesó por el prometedor sobrino y cuidó de su educación.

La madre procedía de una familia de labradores. Lo único que se sabe de ella es que, asustada por el rumor, que se iba propalando por toda Inglaterra, de que la Invencible Armada estaba cerca de las costas, dió a luz prematuramente a este niño, en la mañana de un Vier-

nes Santo, el 5 de abril de 1588. En una autobiografía que, ya anciano, escribió en dísticos latinos, dice que su madre dió a luz dos gemelos, "a mí y al miedo", y de aquí, añade [1]), que aborrezca tanto a los enemigos de la patria y que ame, por el contrario, la paz y las musas y la vida tranquila. (V. c. e., L. I, LXXXV.)

Con cuatro años, el precoz muchacho podía leer, escribir, hacer cuentas; a los seis, empezaba con el latín y el griego. Primero en la escuela parroquial del pueblo, con ocho años en la escuela de Malmesbury, vuelve otra vez a Westport cuando el joven Roberto Latimer establece allí una escuela. El maestro se interesa por el muchacho a quien, en compañía de otros discípulos aventajados, da lección particular al atardecer, hasta las nueve de la noche, con tanto éxito que Hobbes, que no tiene todavía catorce años, le presenta una traducción de la *Medea* de Eurípides en yambos latinos, y puede ser considerado como suficientemente preparado para visitar la Universidad. Se entrega alegremente a los juegos de su edad; pero, sin embargo, pronto se le nota cierta inclinación a la meditación y hasta cierta melancolía. Su hermano mayor, que llegó a ser guantero como su tío, cuenta que "se recogía en un rincón y estudiaba la lección de memoria en un momento. Sus condiscípulos, a causa de su negrísimo cabello, le llamaban *la Corneja*".

2. Pasó cinco años en el Magdalen Hall, un anejo, hoy desaparecido, del gran Magdalen College de Oxford (1603-1608), donde es educado en el espíritu puritano. (Wood, *A Athenæ Oxon.*, ed. Bliss col., 1.206.) Estudia la Lógica y la Física tradicionales, recordando en su vejez cuánto le había costado meter en la cabeza lo que más tarde le sería tan difícil desterrar de ella. Prefería ir a las tiendas de los encuadernadores y con-

templar allí los mapas terrestres y celestes que le hacían pensar. Al tiempo debido, sin embargo, aprueba su examen (1617) y recibe el título de B. A. *(Baccalaureus artium)* que le autoriza a dar cursos sobre "cualquiera de los libros de la Lógica", y apenas con veinte años, ya graduado, se entrena en esa tarea con éxito. Entonces, cambia su vida de dirección. El barón Cavendish de Hardwicke, poco después (1613) Earl of Devonshire —por lo que paga 10.000 libras a la exhausta caja de Jacobo I—, buscaba por entonces, como un hombre de su tiempo, no un viejo doctor, sino un muchacho joven para ayo de su hijo. Hobbes, con falta de recursos para proseguir sus estudios, pretendió la plaza y, recomendado por el presidente de la asociación estudiantil a que pertenecía, fué admitido en la distinguida casa, con la que permanece estrechamente unido hasta su muerte. Chatsworth y Hardwicke, las famosas posesiones de la familia ducal de Devonshire, veneran todavía, siguiendo la tradición de la casa, la memoria del filósofo. Tanto al padre como al hijo les gusta el muchacho: discreto, trabajador, alegre. Pronto se hacen amigos los dos muchachos, casi de la misma edad, y el joven ayo se inicia en una vida que tiene más de recreo que de estudio. En calidad de paje acompaña a su señor a la caza, y el año siguiente lo pasa casi por entero en la capital, administrando los fondos de su señor y cumpliendo, en consecuencia, con penosos deberes, como el de procurarle fianzas y otros parecidos, ya que el joven barón tiene mano abierta y se cnbre pronto de deudas. Al padre le parece saludable la influencia de Hobbes, pues decide que acompañe al joven en el "grand tour", un viaje europeo a través de Francia e Italia, iniciado el año 1610. Por entonces, estaba Francia y toda Europa bajo la emoción producida por el asesinato de Enri-

que IV, un acontecimiento que debió impresionar fuertemente al joven Hobbes, ya que la acción de Ravaillac, como unos años antes la conjuración de la pólvora en Inglaterra, fué atribuída a la influencia de los jesuítas. El jesuíta español Suárez, que vivía todavía, era reconocido en Oxford como una autoridad de la escolástica, y calvinistas escoceses habían sostenido con apasionamiento que la muerte del tirano es cosa permitida y a veces meritoria, siguiendo una vieja tradición de la doctrina política escolástica.

En verdad, se conoce muy poco esta época de formación de nuestro filósofo. Se complace en el viaje que le pone en comunicación con una cultura superior, como sin duda juzgaría a la que veía en Francia e Italia, cuyos idiomas llegó a leer y comprender. Tres años dura el viaje, y a la vuelta sigue todavía en compañía del lord, quien le nombra secretario particular, pero dejándole vagar suficiente para poderse entregar a sus aficiones. Describe esta época de su vida como la más amable, y dice que le reaparece a menudo en sus sueños (V. c. e. L. I, LXXXVIII). Entre las experiencias del viaje estaba que la Filosofía que le habían enseñado gozaba en el extranjero todavía de menos prestigio que en Inglaterra, y empezaba ya a ser tomada a chacota por los verdaderos sabios. Decidióse, pues, a deshacerse de esta sabiduría aparente y entregarse al estudio de los antiguos. No le faltaron libros en la casa: sus simpatías iban hacia los poetas griegos y latinos, y sus estudios se concentraron, especialmente, alrededor de los historiadores, hacia los que le empujaría también el interés político de su señor. Hobbes ha sostenido siempre que para el estudio de las teorías políticas, condición previa necesaria es la lectura de los historiadores. Por entonces siente la vocación de escritor, y se aplica

a recuperar su ya casi perdida facilidad de escribir en latín, procurándose, como él mismo confiesa, no un estilo florido, sino la expresión apropiada y enérgica de su pensamiento.

3. Así transcurren varios años de silenciosa formación, de los que no sabemos otra cosa sino que, ya en la madurez, va entrando en la sociedad de hombres relevantes. El lord canciller Bacon de Verulamio se entretiene gustosamente con él, y lo lleva a su posesión de Gorhambury, adonde concurrían jóvenes estudiosos que le ayudaban en sus tareas literarias. Esto debía ocurrir entre 1621, fecha de la caída del canciller, y 1626, fecha de su muerte. Así, Hobbes le ayudó a traducir al latín algunos trabajos cortos *(Essays)* y el que trata de la magnitud de las ciudades seguramente lo ha traducido él. El lord tenía la costumbre de llevar un acompañante en sus paseos meditativos por el parque, para que fuera tomando nota de sus pensamientos, y parece haber confesado alguna vez que nadie lo hacía tan bien como Hobbes, que sabía recoger lo esencial con rapidez y fidelidad, mientras que con los apuntes de los demás le pasaba muchas veces que no los podía entender, porque quienes los habían escrito empezaban por no entenderle a él. Hobbes recuerda con agrado este encuentro con el canciller, y aprecia algunos de los escritos humorísticos del mismo, especialmente el que trata de la sabiduría de los antiguos (v. cartas no impresas de Hobbes, *Hardwick papers)*. Pero como filósofo no lo toma en consideración; solamente como conocedor de la Historia Natural (cita la *Sylva Sylvarum s. Historia Naturalis*, E. IV, 316; VII, 112) ; aunque Hobbes, si bien estima que la Historia Natural es un preámbulo necesario de las ciencias naturales, no tiene en gran aprecio los artificiosos experimentos "logrados mediante el fuego y tan

poco conocidos" (E. VII, 117), a los que prefiere la "experiencia común y diaria"; y, aludiendo a los baconianos, dice que si los experimentos son los que hacen la ciencia natural, no habría mejores físicos que los boticarios (sin duda, no sospechaba lo que un día la Química debería a los boticarios). De una influencia de Bacon sobre la filosofía de Hobbes, afirmada por historiadores que prescinden de la crítica de los textos, no se puede hablar más que en el sentido general de que Bacon fué el primero en romper brecha en Inglaterra para una manera de pensar más libre. Pero, en este mismo sentido, más influencia ejercieron sobre Hobbes las atrevidas ideas sobre religión natural expuestas por el caballero Eduardo Herbert, más tarde barón Cherbury, en su libro *De veritate* (1624). El barón perteneció al grupo de sus amigos, y del interés despertado en Hobbes por el libro nos quedan varios testimonios. [2])

4. Durante este tiempo, Hobbes continúa con pasión entregado a los clásicos. Cita (V. c. e., 75 ff.) a Horacio, Virgilio, Homero, Eurípides, Sófocles, Planto, Aristófanes, "entre otros", y a muchos historiadores; pero a quien prefiere entre todos es a Tucídides: "me hizo ver lo insensata que es la democracia". Y dedica varios años de trabajo a una cuidadosa traducción, con trozos de congenial adivinación, de este gran historiador. Quiso dedicársela a su lord, que en 1625 sucedió al padre en el ducado. El poeta Ben Jonson y el por entonces también famoso poeta escocés Sir Roberto Ayton sometieron la traducción, estimada todavía en nuestros días, a una revisión. Una extensa introducción pone de manifiesto los profundos conocimientos y hasta el estilo elegante del autor. Entregado el libro a las prensas. alcanza al autor un duro destino: una cruel enfermedad le arrebata su amigo y señor (1628). La viuda,

preocupada inmediatamente con el arreglo financiero de la casa, prescinde de sus servicios. El libro aparece al año siguiente, con la dedicatoria a nombre del heredero, todavía menor. Esta dedicatoria es un monumento erigido en honor del muerto, y la publicamos parcialmente a continuación, como una muestra temprana de su estilo y como caracterización del autor al finalizar este período de su vida.

[Esta obra está dedicada, no a él, sino a su padre], "porque no tengo la libertad de ofrecerla como un regalo a quien me parezca, sino que estoy obligado, en justicia, a dedicarla a aquel que por su bondad hizo posible el tiempo y los medios necesarios para llevarla a cabo. Y aun no existiendo esta obligación, a nadie podría dedicarla más a gusto. Puedo afirmar, por la experiencia de los varios años en que tuve el honor de servirle, que nadie hubo que favoreciera más sinceramente, y no por vanidad, a los que se entregan liberalmente al estudio de las artes liberales que mi lord, su padre, y nadie en cuya casa se prescindiera menos de la Universidad que en casa de él. Su propio estudio lo dedicó, en su mayor parte, a aquello que merece el esfuerzo y el tiempo de las personas de alta posición, la Historia y los conocimientos políticos, y lo aplicó a dirigir bien su vida y al bien público, que no a presumir de hombre leído. Porque estudiaba en tal forma que asimilaba lo que leía y lo transformaba en un saber y capacidad al servicio de la patria: entregado con afán a no importa qué interés, nunca este afán fué alimentado por el fuego de la parcialidad o de la ambición. Y del mismo modo que era un hombre muy capaz de aconsejar sobriamente y expresar con claridad su pensamiento en las ocasiones más importantes y difíciles de la vida pública o privada, era incapaz de desviar a cualquiera de

su camino recto, y no sé cómo cultivó mejor esta virtud, si con la severidad a que se sometía él mismo, o con la generosidad de no exigirla de los demás. Nadie conocía mejor a los hombres, y por eso era firme en su amistad, que no la medía por la fortuna o por el apego a su persona, sino por la hombría: se entregaba tan francamente en su trato, que sólo su propia sinceridad y el *Nil conscire* fueron su salvaguardia. A los iguales trataba como igual; a los inferiores, cordialmente, pero conservando siempre su puesto y transparentando su dignidad. *In summa*, era uno de aquellos en los que se percibe claramente que el honor y la honradez no son, en realidad, más que expresiones distintas de una misma cosa en capas distintas de la sociedad. A él, pues, y a la memoria de sus méritos, sea consagrada esta víctima indigna". 3)

Recomienda su *Tucídides* al muchacho, en quien reconoce al vivo trasunto de su padre, no por la razón de que Tucídides lleve sangre real, sino porque sus escritos contienen una enseñanza provechosa para un joven noble y para cualquiera que esté destinado a grandes acciones. "Porque, en la Historia, los hechos honrosos y los deshonrosos aparecen clara y sencillamente diferenciables, mientras que en la época en que se vive se presentan tan encubiertos, que pocos son los que, muy precavidos, no se dejan confundir."

En el prólogo "Al lector" celebra a Tucídides como el historiador más político, sin que por eso se pierda en digresiones morales o políticas, sino que trata de impresionar al lector por la misma fuerza de los hechos. Es que, según la expresión de Plutarco, convierte al lector en espectador; "coloca al lector en medio de las asambleas del pueblo y de las reuniones de los Consejos, para que asista a los debates; en la calle, metido en los

tumultos, y hasta en el campo de batalla, a la hora del combate". Con este procedimiento, un hombre razonable llega a hacerse una idea de las cosas, como si las hubiese vivido realmente, y a tomar lecciones provechosas y perseguir los motivos de los personajes hasta lo más íntimo.

En el tratado anejo sobre la vida y obra de Tucídides hay pasajes sorprendentes, que revelan la madurez de las opiniones del futuro moralista y político, y que parecen justificar su afirmación de haber publicado la traducción para poner de manifiesto a sus conciudadanos las insensateces de los demócratas atenienses, o para ponerlos en guardia contra los oradores, como dice en un dístico de su autobiografía. 4)

Por sus relaciones con una de las más distinguidas familias del país, perteneciente a la nueva nobleza cortesana, tuvo ocasiones bastantes de tomar activa parte en la vida política. Se conserva una larga carta (todavía no publicada) que le dirige un amigo desde Cambridge, del tiempo de Jacobo I (10 diciembre 1622). Por entonces, el rey se desentendía del conde palatino, y pensaba en casar a su hijo con una princesa española, con objeto de conseguir mejores condiciones para aquél, su yerno. "No deja de tener interés, escribe el corresponsal, recordar en estos momentos la repulsa general con que fué recibido el primer rumor sobre un matrimonio hispánico; ahora he oído de boca de varios buenos protestantes que desearían que resultara algo de ello." Le mueve a pedir la opinión de Hobbes el deseo de saber qué es lo que se ha de tener en cuenta: o que el orgullo inglés no puede tolerar la vergüenza de un desaire español, o que cada súbdito procure por su parte el bien de su príncipe, o, finalmente, si en un caso de necesidad, en que el amor y el odio se contrapesan,

la antipatía contra los españoles no está más que compensada por el amor hacia el conde palatino, ya que con la ayuda de aquéllos le será posible a éste volver cuanto antes entre los suyos. Espera que el amigo (T. H.) le comunique nuevas que aplaquen su hambre de noticias políticas (¡no se habían inventado todavía los periódicos!). Sin embargo, no quiere aparecer como curioso, "que hay cosas, como da a entender su carta, que es mejor no conocerlas"; de ninguna manera, sin embargo, quisiera que le tomaran por tan ignorante de los asuntos públicos que no supiera nada de lo que hacen los grandes señores, que pretenden un éxito feliz para los planes de su príncipe y de su país; y de esta clase de noticias espera recibir en seguida de Hobbes, aunque sean de sexta, séptima o quincuagésima mano.

Es lástima que no se haya conservado la respuesta. Seguramente demostraría, no sólo un gran conocimiento de los asuntos, sino una observación delicada y un juicio agudo sobre los acontecimientos contemporáneos. De época posterior se conserva también otra carta que le dirige un amigo a Ginebra (8 nov. 1625), en la que le informa sobre los encarcelamientos con que el rey Carlos quería destrozar el "partido del país", después de haber disuelto el Parlamento.

# Capítulo 2
# EDAD MADURA Y OBRAS

La época media de su vida (1628-1660) comprende tres partes. La primera, hasta la apertura del Parlamento largo (nov. 1640). La llenan viajes y proyectos.

## 1. Viajes y proyectos.

1. El conde dejó a su secretario una pensión anual de 80 libras "para que no se viera obligado a servir", y Hobbes declara que, con sus pocas pretensiones, le bastaba para vivir. Sin embargo, se deja convencer por un noble escocés, sir Gervase Clifton, a cuyo hijo acompaña como mentor en un viaje que le retiene dieciocho meses en París. La excursión a Italia fué seguramente impedida por la guerra de Sucesión entre España y Francia (carta de Hobbes, E. VII, 451).

A comienzos del año 1631, inesperadamente, la condesa Devonshire le propone que vuelva a la casa a encargarse de la educación de su hijo mayor, de trece años, pues había despedido a su actual preceptor. Aunque Hobbes no salió muy amistosamente de la casa, acepta, sin embargo, el encargo, "movido, entre otras razones, principalmente porque la índole de la ocupación no le desviaría mucho de sus estudios" *(M. S. Nar-*

*rative of the proceedings both publique and private concerning the inheritance of the Rigth Honourable Will: Earl of Devonshire,* etc., escrito por Hobbes, 1639; se encuentra entre los *Hardwick papers).*

2. La lectura del prólogo del *Tucídides* da a entender que ya por entonces Hobbes pensaba dedicarse a los problemas del Derecho y de la Justicia, y que, con ese propósito, estaba empeñado hacía tiempo en investigar la naturaleza humana.

Al leer los escritos de los moralistas y políticos, le sorprenden las muchas discusiones y contradicciones entre los mismos. Llega a la conclusión de ser la pasión —sentimiento partidista—, y no la razón, la que habla en sus escritos. Su ambición se cifra en poder exponer los principios del derecho como inconmovibles, es decir, derivarlos de la naturaleza o esencia del hombre por riguroso pensamiento. Así llega a ocuparse de la voluntad y de sus causas, las sensaciones; del problema de la percepción, que le conduce a la matemática, primero, y luego al dominio total de las ciencias naturales. Ya antes de la muerte de su protector debió de ocurrirle esto, pues según cuenta (V. L. I, XXI), cierto día, en una reunión de sabios, la pregunta "qué sea la percepción" fué tomada a broma y nadie supo contestarla, admirándole que gentes que presumen de filósofos, mirando despectivamente a los demás mortales, no tuvieran idea de sus propios cinco sentidos. "Desde entonces pensó mucho sobre las causas de la percepción, llegando a la siguiente conclusión: si las cosas corporales y sus componentes estuvieran siempre en reposo, no habría diferencia entre las cosas, y no sería posible la percepción de las mismas; por esto, la causa de todas las cosas está en la diversidad de movimientos. Este fué su primer principio; después, con objeto de estu-

diar las condiciones y la diversidad de los movimientos, se dirigió a la Geometría." Pero fné en su viaje con el joven Clifton, principios del año 1629—tenía cuarenta años de edad—, cuando Hobbes empezó a estudiar a Euclides, casi por casualidad. El libro yacía abierto en la proposición I, 47. Leyó la proposición, y exclamó: "¡Imposible!"; siguió leyendo la demostración, que le refirió a otra, y ésta a otra, hasta leerlas todas, convenciéndose demostrativamente de la verdad de la proposición. Los objetos matemáticos no le interesaban mucho—estaban muy lejos de la política y de la vida diaria—; pero el método le impresionó, y su empeño mayor consistió en apropiárselo, ya que con él poseería un instrumento infalible para encontrar lo difícil, afirmar lo verdadero y deshacer lo falso. Pero ¿por qué—se pregunta—el pensamiento lógico obtiene tan grandes resultados en este dominio de la Geometría? Porque no están frente a frente la verdad y el interés de los hombres. Pero éste es el caso cuando, en lugar de comparar líneas y figuras, tenemos que comparar hombres: inmediatamente tropezamos con su derecho y con su interés, y somos rechazados. "Pues tan a menudo como la razón esté contra el hombre, tantas veces el hombre se pondrá contra la razón." (*Elements of Law Ep. ded.*) En sí mismo, si se emprende esa tarea sin que nos ofusque el interés, es posible llevarla a cabo matemáticamente, como ocurre en la Geometría. Hobbes se siente llamado para esta empresa. Creía poder colocar fundamentos tan firmes, que ningún pensamiento interesado pudiera conmoverlos: la doctrina del movimiento y, con ella, la matemática.

3. Entre los que participaban calurosamente de estas ideas había varios parientes cercanos de la casa, a la que vuelve Hobbes al comenzar el año 1631: dos

hermanos, uno de ellos, Guillermo, conde de Newcastle, que ha quedado en la historia como el último de los caballeros; el otro, sir Carlos Cavendisch, valetudinario de cuerpo, pero entregado con todo apasionamiento al estudio de la Matemática y de la ciencia natural, manteniendo correspondencia con muchos sabios destacados de Europa. En Welbeck, la posesión del conde, encuentra amistoso hospedaje durante las vacaciones, recibiendo y devolviendo estímulos. Seguramente, de no haber sido antes de su estancia en París, fué allí donde, el año 1631, entrega a su protector un pequeño tratado sobre la esencia de la luz, sobre la esencia del bien y del mal y acerca de los conceptos de unidad —que consideraba tan importantes para la teoría política—, escrito concisamente.

Al año siguiente—si es que no fué mucho antes—, este círculo de pensadores libres prestaba atención a los trabajos de Galileo. El 26 de enero de 1633 escribe desde Londres a un asiduo de Welbeck: "Mi primera ocupación en Londres fué procurarme los *Diálogos* de Galileo. 5) Cuando, en el momento de despedirme de Vuestra Merced, me comprometí a comprarle el libro, pensé que se trataba de un buen asunto; si V. M. se empeña en hacerme cumplir lo prometido, me vería muy mal, ya que no es posible procurarse el libro con dinero. Llegaron, en primer lugar, muy pocos libros, y la gente que compra semejantes libros no se desprende de ellos. Oigo decir que este libro se retira de la circulación en Italia, por tratarse de un libro que hace más daño a su religión que todos los escritos de Lutero y Calvino juntos. Vea V. M. qué contraste entre esa religión y la razón natural." (De las cartas MS., publicado en los *Reports of the Historical MSS., Commission*, 1893.)

4. No abandonaba, entre tanto, a su discípulo. Hizo un resumen de la *Retórica* de Aristóteles, le formó su estilo latino, y hasta le enseñó los elementos de la Geometría y de la Astronomía. Trataba de "formarlo mediante principios que le dispusieran para ser un buen cristiano, un buen súbdito y un buen hijo" (*MS. Narrat.*, s. ob.). Al cabo de tres años emprenden los viajes al extranjero. La meta eran Francia e Italia, como con el padre. Este viaje tiene mucha importancia en el desarrollo filosófico de Hobbes, pues en París, guiado por su creciente afición a las ciencias naturales, se pone en comunicación con el monje franciscano Marino Mersenne, a quien ve casi todos los días. Mersenne, nacido en el mismo año que Hobbes (1588), se había hecho célebre como teólogo por su comentario al *Génesis* (1623); pero derivó, cada vez más, hacia la Matemática y la Física, llegando a ser el centro de un círculo al que pertenecían Descartes y Gassendi, ocupados ambos en la filosofía nueva, y al que se agregaban personajes y sabios extranjeros. Corresponsal e intermediario en diversas formas, se pone a traducir los *Diálogos* de Galileo, y seguramente se refiere a ese estudio de Galileo un recuerdo de Hobbes, de que por entonces empezó a estudiar los principios de las ciencias naturales (V. L. I, XIV). En una carta fechada en París el 25 de agosto de 1635, dirigida a Newcastle y escrita poco antes de emprender el viaje a Venecia, habla claramente de su viejo propósito de aplicar esos principios a las "facultades y pasiones del alma". Esperaba ser el primero que hablara acerca de este objeto "razonablemente". Desde ahora está obsesionado por la idea de que no hay en el mundo más que una sola realidad, que puede aparentar formas extrañas, pero que es siempre movimiento de las partes interiores de las cosas (V. c. e., L. I, LXXXIX);

esta idea le persigue día y noche, en su viaje al Mediodía francés e Italia, a caballo, en coche, sobre el mar, y el poseerla le hace feliz. Durante este viaje se detiene más largamente en Florencia, y desde aquí visita a menudo a Galileo, probablemente en su villa Bellosguardo. No habría de costarle mucho ganar la amistad del viejo maestro, objeto de su admiración, dada la semejanza de su manera de pensar y de su carácter. Una noticia, por lo demás insuficiente, afirma que Galileo sugirió a Hobbes la idea de tratar la moral a la manera geométrica, para darle una certeza matemática. Parece más bien la verdad que Hobbes comunicó su propósito a Galileo y que éste le confirmó en el mismo. A la vuelta de Italia se detiene nuevamente en París, reanuda sus conversaciones con Mersenne, a quien inicia en sus planes. La estancia dura, esta vez, ocho meses, y a fines del año están de vuelta en Inglaterra. Cartas dirigidas a Newcastle desde París nos muestran al filósofo trabajando sin descanso, continuamente ocupado de problemas de Optica y manteniendo un vivo intercambio intelectual con su protector. Expresa frecuentemente y con viveza su entusiasmo por el trabajo científico. En una carta (13/23 junio 1636) habla de algunos libros que está leyendo, y muestra un interés especial por el *Mare clausum*, de Mr. Selden, y califica de excelente el libro de Herbert de Cherbury sobre la verdad *("which is a high point")*. Algo después (29 julio/8 agosto) se lamenta de que el conde no reciba el trato que merece (se refiere seguramente a disgustos políticos). "Pero, Mylord, el que se embarca tiene que haberse decidido a soportar toda clase de temporales. Yo, por mi parte, prefiero quedarme en tierra, y acaso V. M. venga a lo mismo, con lo que tendré la dicha que, conforme me indica V. M. al final de su carta, ocupe Vuestra Merced

una larga temporada con mis meditaciones. Ello, además de ser un honor para mí, le proporcionará la felicidad, esa felicidad que los enamorados del saber consideramos como la única y verdadera en esta vida." (París, 8 agosto 1636, cartas MS., como arriba.) En la carta siguiente, donde, arribado a Inglaterra, se alegra pensando en Welbeck: "Aunque Mylady y su hijo reciban en tal forma mis servicios que casi me quisiera obligar a servirlos toda mi vida, sin embargo, la infinita alegría que me proporcionan mis estudios me hace desearla por encima de todo. No quisiera abandonar a milord sin haberle prestado todos aquellos servicios que. según él, ningún otro pudiera prestárselos mejor; pero no puedo renunciar a la satisfacción que me proporciona el seguir estudiando, y, en mi opinión, en ninguna parte podré hacerlo mejor que en Welbeck, por lo que pienso, si sus mercedes no lo prohiben, marcharme cuanto antes a Welbeck y estar allí tanto tiempo como me sea posible, sin molestar a VV. mercedes." (Byfleet, 16 oct. 1636, carta MS.) La visita se retrasa, sin embargo, hasta principios del año siguiente; mientras tanto ha participado, probablemente, de la sociedad de su esclarecido protector. 6) Para juzgar de las relaciones entre Hobbes y Descartes, no hay que olvidar que la época de estudio apasionado, especialmente dedicado a la Optica, es anterior a la publicación de los *Essais* de Descartes, que contienen la *Dióptrica.* 7) Es posible, por lo demás, que Hobbes haya tenido algunas informaciones sobre su contenido a través de Mersenne.

Pero, en medio de su apasionamiento por la nueva filosofía natural, preocupan, lo mismo a Hobbes que a sus mecenas y a sus amigos, los acontecimientos políticos.

5. Su preceptoría cesa con el viaje al extranjero,

quedando el filósofo como fiel amigo y mentor de su discípulo, a quien, efectivamente, presta un servicio de amigo en una espinosa cuestión de familia, que sin su intervención hubiera ocasionado la ruptura entre madre e hijo. Este se siente, con razón, fuertemente perjudicado, tanto por la tutela de la madre como por la administración del padre, que había obtenido del Parlamento autorización para disponer de los bienes de su hijo, con objeto de pagar sus deudas. Sin nadie que le aconsejara a su lado—Hobbes debía de estar en Welbeck—, estuvo a punto de entregar a su madre un finiquito, de cuyo contenido no se daba cuenta exacta. Concebidas sospechas, acude a su antiguo maestro. Quería abandonar la casa e intentar un proceso contra su madre. Hobbes extiende el 12 de abril de 1639 un acta sobre el embrollado asunto *(MS. Narrative)*, en la que se pone de manifiesto la cometida injusticia. Pero aconseja la conciliación, terminando con estas palabras: "El llamado Tomás Hobbes le ha aconsejado, y le aconseja todavía que permanezca en casa de su madre y no intente ninguna acción judicial. Y por la presente información, el llamado Tomás Hobbes no ha recibido ni pedido ninguna recompensa, ni espera algo semejante, sino sólo el testimonio de que ha cumplido con su oficio como un tutor fiel, y le salvaguarda contra cualquier rumor contrario." De su apego a la familia y a la posesión montañesa Peak, donde está la casa solariega, testimonia una pequeña poesía en hexámetros latinos *(De Mirabilibus Pecci)*, escrita probablemente entre 1626 y 1628, e impresa durante su ausencia (1636) por admiradores suyos. Más tarde se tradujo al inglés *(The Wonders of the Peak)*.

6. Durante este tiempo, Hobbes, según su deseo, se entrega a la pasión del estudio. Entre sus amigos ínti-

mos estaba sir Kenelm Digby, que se había hecho un nombre como filósofo, aunque en una dirección muy distinta de la de Hobbes. De una carta de Digby se desprende que en 1636 Hobbes trabajaba ya en su *Lógica*. En octubre de 1637 envía aquél a su amigo Hobbes una obra de Descartes que acaba de aparecer (los *Essais*, con la *Dióptrica)*. Sigue en comunicación epistolar—se han perdido las cartas—con Mersenne. Proyecta el plan de un *Sistema de Filosofía*, que abarca tres secciones: *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*, y trabaja en las tres a la vez, conservando la teoría de la percepción y con ella la Optica, el punto central de su pensamiento. Lo que venía después, la teoría del movimiento, era lo de menos; lo que iba por delante, el estudio del hombre moral y político, era independiente del esquema sistemático, estaba, en lo fundamental, terminado, y era fácil de ser completado. El conde de Newcastle le convence, por motivos políticos, para publicarla independientemente. Efectivamente, los acontecimientos irrumpen en la vida reposada del pensador. Empiezan las revueltas escocesas, y todo el mundo sigue con ansiedad el desarrollo de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y entre el rey y los estamentos.

Newcastle, en su calidad de ayo del príncipe de Gales, se encontraba en las inmediaciones del monarca. El conde Strafford era amigo suyo. Más decididos representantes de las "prerrogativas", es decir, en el sentido de Hobbes, de la monarquía absoluta, con todas sus consecuencias lógicas, habría muy pocos. El mismo Hobbes nos informa más tarde [8]: "La mayor parte de los lores del Parlamento y de la *gentry* en general, en Inglaterra, preferían la monarquía a un Gobierno del pueblo; pero no podían tolerar que se hablara de un *poder absoluto* del monarca. Por eso, en el Parlamento procu-

raron disminuir ese poder y convertir el Gobierno en una monarquía mixta, como ellos decían, en la que la soberanía absoluta debía repartirse entre el rey, la Cámara de los Lores y la de los Comunes." No le inspiraban mucha confianza los principios políticos de Strafford, que había pertenecido anteriormente a la oposición, y a quien tenía en concepto de un ambicioso venal. Lo había conocido personalmente, sin duda ninguna.

Pero los que más perjudicaban la causa real eran los moderados, cuyo ideal de una monarquía mixta o (como diríamos hoy) constitucional reprueba como una mixarquía y "en realidad no otra cosa que pura anarquía" (*Behem.*, pág. 116). Hobbes conoció personalmente a los políticos dirigentes, a Pym, a Hampden, y a los lores relacionados con la casa real. Pertenecía, con Ben Jonson, Selden, Waller y otros caballeros cultos, al círculo que, hacia 1635, reunía el vizconde Falkland, Lucio Carey, en su hermosa posesión Tue, no lejos de Oxford. Falkland, más tarde caudillo del partido realista, pasaba por un sociniano, es decir, unitario. En Religión, sobre la que se discutía a menudo, tenían la mayoría las mismas ideas. Falkland protegía especialmente a Chillingworth, autor de *Religion of the Protestants* (1637); Hobbes aprecia a este autor, y dice a Aubrey que lo considera como un buen combatiente que va rechazando a su enemigo, pero descarga a menudo sobre las espaldas de su propio partido buenos golpes (Aubrey, I, pág. 173, 310. Comp. *Dilthey Gesammelte Schriften*, II, 104). Pensaba acaso Newcastle que lanzaba un proyectil efectivo entre aquel grupo de indecisos, al proponer a su amigo que desarrollara metódicamente los principios del derecho natural y del derecho político. El mismo Hobbes cuenta (E., IV, 414): "Cuando se reunió el Parlamento que inició sus sesiones en abril de 1640 y

fué disuelto en el mes de mayo siguiente (el Parlamento corto), en el que se discutieron y negaron muchos puntos del poder real necesarios para la paz del reino y para la seguridad de la persona de Su Majestad, entonces escribió Hobbes un pequeño tratado, en inglés, en el que discute y demuestra que el poder real y los derechos disputados pertenecen inseparablemente a la soberanía. Nadie negaba entonces que esta soberanía residiera en el rey; pero la inseparabilidad de aquellos derechos no la comprendían, a lo que parece, o no la querían comprender. De este tratado, aunque no fué impreso, poseyeron muchos señores copias; y si Su Majestad no llega a disolver el Parlamento, se hubiera visto el autor en grave peligro de la vida. Fué el primero en atreverse a escribir en defensa del rey y uno de los muy pocos que, sin otro motivo que el conocimiento de su deber y de los principios del derecho natural, sin ningún interés especial, permaneció absolutamente leal." (Esto lo escribió para desvanecer sospechas; v. abajo.) Esta primera obra independiente del filósofo lleva debajo de la dedicatoria al conde de Newcastle la fecha de 9 de mayo 1640. El título es: *Elementos de Derecho natural y político (The Elements of Law natural and politic—editado por el autor del presente libro)*, y el libro trata, en su primera parte, sobre el hombre como persona natural; en las otras, acerca del hombre como corporación política y sobre la esencia y las clases de las leyes. No nos queda ningún testimonio de la impresión que causó el libro; seguramente que dió que hablar en la medida que fué conocido. Algunos clérigos, como Mauwaring, que, como dijo luego el mismo Hobbes, había predicado "su doctrina" (1628) de que únicamente la voluntad real puede vincular la conciencia de los súbditos, etc., fueron llamados a responder ante el

Parlamento y recibieron penosos castigos. Hobbes creía temer, con razón, que le estuviera reservada la misma suerte. En junio dimitía Newcastle su cargo palaciego, quedando Hobbes sin su única protección segura. En noviembre—según cuenta él mismo (E., IV, 414)—"principia un nuevo Parlamento, constituído en su mayoría por gentes que el pueblo había elegido por su oposición contra los intereses del rey. Inmediatamente empezaron a perseguir violentamente a todo aquel que hubiese escrito o predicado en favor de una porción cualquiera de aquel poder del que ellos pretendían adueñarse, y agraciaron a aquellos que por rebeldía habían caído en desgracia del rey, por lo que Hobbes empezó a preocuparse de cómo le tratarían, y se pasó a Francia, el primero entre todos los que se refugiaron allí."

En el pasaje correspondiente del *Behemoth* (pág. 36) hay una alusión más clara: "el rey no los protegía" (a los defensores de sus derechos), y Hobbes creía, sin duda, poder seguir la consecuencia de aquella máxima que, más tarde, sostuvo con ahinco: en el momento en que la seguridad personal cesa, cesa también todo vínculo obligatorio.

Independiente, soltero, abandona su país, buscando en el vecino una estancia más reposada y segura, en el momento en que, bajo el inteligente gobierno de Richelieu, artes y ciencias se daban cita en la capital del Estado. Si su patria le rechaza con fuerza, con más fuerza le atrae París, centro de la cultura mundana. Y Hobbes se había convertido en un hombre de mundo, no solamente por su constante trato con la flor de la aristocracia inglesa, sino por la experiencia de sus viajes, especialmente, adquirida en proporciones extraordinarias, si se piensa en su humilde cuna. Su pensamiento científico y político es estimulado poderosamente:

estudia la Constitución aristocrática de Venecia, de la que se ocupa en varias ocasiones; traduce al inglés un escrito de Galileo o de Castelli. Las dos corrientes fluyen paralelas en su espíritu, hasta encontrarse en su visión del espíritu y la voluntad humanos. Reconoce que la misma necesidad domina el reino de la naturaleza y el de la cultura; pero, por eso mismo, se hace más fuerte en su alma la esperanza de que el conocimiento, la ciencia, pueden modificar y deben modificar la vida. En esto coincide con Descartes, Gassendi y otros dirigentes del pensamiento libre de la época.

## II. Labor en París (1640-1651).

1. El final del año 1640 representa un corte en la cinta de su vida, y para la gran crisis del Estado inglés, un momento decisivo. Once años preñados de acontecimientos transcurren hasta su vuelta, vividos casi todos en su querido París, en medio de aquel círculo científico, cuyo centro ocupó Mersenne hasta su muerte (1648): "el amigo fiel"—escribe Hobbes, a los ochenta y cuatro años, en su autobiografía versificada—, "un hombre culto, sabio, excepcionalmente bueno, cuya celda era preferible a todas las aulas, porque—añade con sarcasmo—*professorum omnes ambitione tument*" (todas las de profesores están hinchadas de ambición.) (Véase c. e., L. I, XCI.) Además de Gassendi, que recibe en 1645 su profesorado parisino, toman parte en las reuniones otras muchas figuras importantes, de las que algunas dejan sus nombres en los anales científicos, y las paredes de la celda se cubren de círculos y cuadrados en lugar de imágenes piadosas. Al principio de su residencia en París se enreda, por mediación del fraile,

en una controversia con Descartes, especialmente acerca de su *Dióptrica;* fué de los pocos que recibieron las *Meditationes* manuscritas, e hicieron presentes sus objeciones, sin lograr ser tomado en cuenta por el orgulloso solitario. Para poder ofrecer algo a los amigos, que esperaban impacientes su anunciado sistema, trabaja la parte más extensa de su obra inglesa, de la que ya había hablado a sus amigos, y con el título latino *Elementorum philosophiae sectio tertia De Cive,* aparece la tercera y última parte de su sistema, anónima, impresa como manuscrito (*"privatim impressa"* [9]) en edición limitada, París, 1642, en 4.º). Fué su libro de mayor éxito y el que ha consagrado su nombre en la literatura universal. Produjo, en general, gran admiración, y aun el mismo Descartes (a quien algunos reputaban como el autor) no pudo sustraerse a la aprobación general. En seguida empieza una viva demanda del librito, tan difícil de encontrar. Un médico filósofo, Sorbière (el mismo que luego escribirá una introducción biográfica a una obra de Gassendi) consigue el manuscrito y el permiso del autor para imprimir nuevamente la obra en Holanda. Gassendi y Mersenne le envían sus felicitaciones entusiastas que adornarán luego el comienzo de los tomitos elzevirianos. "No sé de ningún escritor que haya investigado más profundamente, ni de nadie que, filosofando, esté más libre de prejuicios. ¡Oh, si le hubieses podido arrebatar también la demás obra suya!", escribe Gassendi. Y el fraile, no sin cierto humor, termina: "Me entero, ilustrísimo Sorbière, de que esa obra excelente acerca del ciudadano, del incomparable Hobbes, te la llevas tú a Gravenhaege, es decir, que te nos llevas un incalculable tesoro literario, aumentado con nuevos pensamientos que, destruyendo cada objeción, le abrirán un camino llano. Cuida, pues, que un im-

presor excelente saque a luz ese libro de oro adornado en piedras preciosas y no permitas por más tiempo que nuestra ansiedad lo eche de menos. Y a ver si convences al autor de que no encierre ese sistema total de Filosofía que lleva en la cabeza y está escribiendo en aquel armario fatídico, no sea que nos veamos obligados a apelar a la autoridad real para violentar el armario." El año 1654, el libro que había sido elogiado por dos hombres de ortodoxia intachable, aparece en el *Index lib. prohibb.* (sus cartas laudatorias se escribieron pensando en el editor y fueron impresas sin contar con ellos); más tarde, todas las obras latinas, de las que Mersenne había publicado el año 1644, algunos trozos en sus libros sobre Física, trozos referentes a la teoría de la percepción y a la óptica, fueron también al Indice.

La edición de *De Cive* llevó cierto tiempo consigo. Hobbes llegó a creer al principio, mientras Sorbière se afanaba en recoger aprobaciones de los entendidos por voluntad del editor, que habían surgido dificultades. "Lo que puede impedir la impresión, le escribe a Sorbière [10]), es, primero, que se hayan enterado que se está imprimiendo un libro semejante gentes que ocupan un lugar preferente en las Universidades, porque corresponde a la presunción de sus cargos que nadie pueda ver en la doctrina que constituye su profesión algo que no hayan visto ellos antes. Andese, pues, con cuidado, y no vaya a pedir aprobaciones más que a sitio seguro. Si es cosa que puede evitarse, tampoco se ha de permitir al editor que vaya a preguntar sobre el valor de la obra a personas que se creen entendidas. Especialmente, tendría usted que precaverse de aquellos que asienten a casi todo, pero que desaprueban el resto; que éstos se sienten un poco maestros de escuela, y les parece que me debo de dar por satisfecho con su aprobación privada,

y me retiran la aprobación pública. Otra cosa: si el señor Descartes llegara a notar o sospechar los preparativos para la publicación de mi obra (ésta u otra), estoy seguro que maniobrará lo que pueda, créamelo usted, porque lo sé." [11]) Hobbes quería titular su libro como la parte tercera de sus elementos filosóficos; pero, a instancias de Elzevir, el editor, desistió de ello. Pensaba igualmente (1 junio 1646, núm. 2) publicar dentro del año la primera parte *(De Corpore)*; "en el retraso tiene culpa mi pereza, pero es debido, principalmente, a que soy muy exigente en la exposición de mis opiniones, pues lo que creo haber conseguido en la doctrina moral, eso mismo quiero lograr en la Metafísica y en la Física, que no haya sitio para ningún contradictor". Y en cuanto la *Optica* ("que ofrecí en inglés al marqués de Newcastle") piensa "traducirla cuanto antes al latín". [12])

2. Entretanto, Hobbes trabaja sin descanso sobre los dos trozos anteriores de su sistema. Mersenne, a quien Hobbes llama "le bon larron", no le deja parar hasta que termina, y consigue llevarse (antes de 1644) un manuscrito que era considerado como la primera sección de *De Corpore*, y que llevaba el título *De motu, loco et tempore*. Según testimonio de Mersenne, la obra se componía de 28 capítulos, de donde infiere F. Brandt, con cierta verosimilitud, que se trataba de un esbozo completo de la obra de 30 capítulos *De Corpore*, que hoy poseemos. [13]) ¿Por qué no publicó ese manuscrito? Quizá querría completar sus estudios sobre los cuerpos vivientes, como preparación a sus ideas originales acerca del hombre. Recuérdese que lee la *Anatomía* de Vesalio, con William Pety, que llega en 1648 a París. Esta clase de estudios no concluyeron nunca; pero es muy posible que hayan retrasado la terminación de *De*

*Corpore*, donde trata de las sensaciones y movimientos animales, del Universo y de las estrellas, de todos los fenómenos físicos; al final, de la gravedad; pero nada habla de la vida y de sus causas, a pesar de que Hobbes, en su admiración por Harvey, estuvo a punto de entregarse a esta clase de estudios. Menciona en su epístola dedicatoria la obra de Harvey sobre la reproducción de los animales y la que trata del movimiento de la sangre, y celebra expresamente que "la Física del cuerpo humano", debido a la inteligencia y al trabajo de los médicos (esto es, de los auténticos investigadores de la naturaleza), "preferentemente de nuestros ilustres compatriotas del Colegio Londinense", haya progresado tanto "en tan poco tiempo". A causa de esta omisión, parece ser que, contra su voluntad, tuvo que desistir de su propósito al ver que los estudios biológicos no alcanzaban todavía el vigor suficiente para presentarlos como una solución dentro de su filosofía natural mecanicista.

3. Mientras la impresión de *De Cive* se retrasa, un nuevo trastorno interrumpe los planes del autor. Durante el año, la fatalidad se cierne sobre la causa del rey. Alejado de la patria, podía Hobbes entregarse, libre de prejuicios, a la observación y a la crítica. Vió claramente las faltas y errores de su partido. El día 2 de agosto de 1641 escribe a su joven lord (carta autógrafa al final de E., XI): "He visto la petición del Nottinghamshire contra los obispos; se cuentan en ella una porción de abusos cometidos por eclesiásticos, que no pueden ser negados ni disculpados. Que tengan su origen en el mismo episcopado, eso es lo que no se puede probar con evidencia. Una vez que la codicia y las excesivas rentas de las personas han enemistado al pueblo con esta institución, no sé qué se pueda objetar al nuevo sistema propuesto (gobierno sinodal de las

iglesias). Si a algunos desagrada el hecho de que haya tantos laicos ocupándose de asuntos eclesiásticos y tan pocos clérigos, esos serán, seguramente, aquellos que más han deseado el cambio, pensando que se iban a repartir la autoridad episcopal (los clérigos presbiterianos). Soy de opinión que los clérigos están más para servir que para regir *(ministers ought to minister)*, o, cuando menos, que el gobierno de las iglesias debe depender del Estado y de la autoridad civil; sin esto, faltará la unidad en la Iglesia. Sus mercedes pensarán, quizá, que todo esto es una fantasía de filósofo; pero de una cosa estoy seguro: la experiencia nos enseña que en los últimos tiempos, en todos los países cristianos, la lucha por la supremacía entre los poderes laico y clerical ha sido, más que ninguna otra en el mundo, la causa de las guerras civiles." Esta declaración, hecha en el seno de la confianza, y cuyo contenido la realidad vendría a confirmar rápidamente, nos indica la significación profunda del hecho de que la cuestión clerical, que en sus *Elements of Law* es tratada como una dificultad de la política, ocupe toda una sección en *De Cive*, tratando de explicar claramente lo que significa el "reino de Dios" en medio de la comunidad civil y lo que puede pretender. Los años entre la primera y la segunda edición (1642-1647) iban demostrando que la fuerza victoriosa de la revolución la constituía el puritanismo democrático. En Marstonmoor (1644) y Naseby (1645) queda destruído el ejército real. El vencedor es Cromwell, y empieza ya su lucha en el Parlamento (1647). Los jefes realistas huyen al extranjero.

El Earl of Newcastle, vencido con el príncipe Ruprecht en Marstonmoor, vive seis meses en Hamburgo; de allí pasa a París (1645), donde al año siguiente viene también el joven príncipe de Gales, después Carlos II,

con gran acompañamiento, y reune a sus leales en la improvisada corte de San Germán. Hobbes, que ya tiene fama de filósofo, es recibido. Luego de haber publicado su *De Cive*, anónima y *privatim impressa*, Mersenne había ofrecido al público erudito, en latín, algunos trozos de la *Optica* y los rasgos fundamentales de su *Psicología*. Por una carta que escribe sir Carlos Cavendisch a Joaquín Jungius, al abandonar Hamburgo y entrar en París, donde se iban encontrando todos los "caballeros", nos enteramos de que el año 1645, la teoría del movimiento, del espacio y del tiempo, con que inicia su *Philosophia prima (De Corpore*, cap. VII), estaba ya terminada en lo fundamental. [14]) A punto Hobbes de abandonar París, para dedicarse más reposadamente a sus estudios, siguiendo la invitación del joven aristócrata Du Verdus, entusiasta y constante admirador suyo, para que lo siguiera a su posesión de Montauban, en el Langedoc, habiendo mandado ya sus baúles por delante, recibe (otoño 1646) el encargo de dar lecciones de Matemáticas al curioso príncipe—acaso por influencia de Newcastle, que desearía tener a su lado al ilustre amigo [15])—. No supo renunciar al honor, con daño de su trabajo científico. "¡Qué feliz será su patria al recibir un rey educado e instruido con sus doctrinas!", escribe Sorbière (l. c., pág. 70), provocando las vivas protestas del filósofo. Este agradece la felicitación [16]): "pero guárdese de dar a la cosa más importancia de la que tiene. Porque yo enseño Matemáticas, no Política. Su edad (la del príncipe) no permite que sea instruído en la doctrina política contenida en el libro que está en publicación *(De Cive)*, y el juicio de aquellos que le dirigen lo impedirá más adelante". Sorbière, muy sensible al brillo de los altos puestos, y capaz de valerse del reclamo, a pesar de esta advertencia del filósofo,

coloca bajo la imagen del filósofo que ilustra el comienzo del libro el siguiente título: "Profesor del príncipe de Gales", y manda las pruebas al autor. Hobbes se muestra descontento, seguramente con extrañeza de su amigo. 17) Con una prolijidad y una finura que nos parecen excesivas, expone los motivos de su negativa. En primer lugar, una preocupación de lealtad, unir su nombre con el del príncipe puede perjudicar a la familia principesca. Sus enemigos en Inglaterra esgrimirían muy a gusto este arma para señalar "lo que podría esperarse del futuro rey, ya que le es enseñada una doctrina que se desvía de la opinión de casi todos los hombres". Pero del tono y contenido de esta carta se desprende que no son los motivos de lealtad los que más le preocupan. Cree que la causa del Parlamento triunfa definitivamente, como deja entrever al llamar a los revolucionarios: "aquellos que se hacen dueños de la situación en Inglaterra". Y Hobbes es un ciudadano del mundo, no un Catón que acepta la derrota. En las cartas de confianza es lo bastante sincero para descubrir sus verdaderos motivos. Dice que en la Corte tiene muchos enemigos, y que éstos pueden tomar la unión de su nombre con el del príncipe como un pretexto para denunciar su vanidad y su peligrosidad. Y no está dispuesto todavía a hacer el juego a esos curas. Pero el verdadero motivo viene al final. No es cosa de quemar las naves y no poder volver a Inglaterra. "Y no veo por qué no he de querer volver (dice en su tono más seco), si *de alguna manera* se restablece el orden; porque yo no soy el maestro del príncipe de Gales, y no pertenezco tampoco a su casa: éste es el tercer motivo por el que yo no quiero que se imprima ese título." Se ve claramente de qué lado espera que se restablezca el orden. Es sorprendente la frialdad con que, ya en el

año 1647, el filósofo político se enfrenta con la causa monárquica. Nos inclinaríamos a creer, lo que no está en contradicción con su vigorosa doctrina, que su concepción política ha tenido desde siempre un fuerte elemento democrático, a pesar de sus diatribas contra los oradores e innovadores, a los cuales, sin embargo, según su misma opinión, no les iban en zaga, en cuanto a ideas confusas y falsas acerca del Estado y del Derecho, los realistas y los episcopales.

4. Su conocimiento personal del príncipe, tan bien dotado como ligero, debió de influir, asimismo, para que Hobbes terminara deseando para su patria la forma republicana. No le podía interesar el hacerse valer entre los partidarios del desterrado, en cuyo cortejo daba el tono la clerecía, que miraba con cierto recelo al autor de *De Cive*; pero sus relaciones y compromisos con los "grandes" que el destino había reunido en París le hacían muy difícil la ruptura. Entre ellos, su antiguo protector el actual marqués de Newcastle es uno de los que más han contribuído a hacerle menos sensible la ausencia de la patria. Invitaba a todas las personalidades famosas que podía a su mesa, y le gustaba envolverlos en discusiones. Aquí empezó la gran polémica entre Hobbes y el obispo Bramhall sobre el libre albedrío (1646); otra vez, aprovechando la presencia de Descartes en París—es la última visita que hace, en verano de 1648—, se consigue reunirlo con su ilustre contradictor Gassendi y con Hobbes. El que cuenta esto—y nada más que el hecho—es el cuarto invitado, el poeta Edmundo Waller, un entusiasta admirador de Hobbes. En una visita anterior de Descartes (1645) Hobbes había evitado cuidadosamente su encuentro con éste. [18]) Una idea aproximada de lo que fueran semejantes conversaciones nos la podemos hacer con la biogra-

fía del marqués, escrita por la decidida y espiritual Margarita, su segunda mujer [19])—autora también de poesías, dramas, comentarios filosóficos, correspondencia auténtica y fingida:

"Viviendo mi esposo en el destierro, en París, en una conversación con varios amigos, en la que tomaba parte el ilustre filósofo Hobbes, se empezó a discutir sobre la posibilidad de hacer volar a los hombres artificialmente, a imitación de los pájaros, y habiendo algunos de los presentes manifestado su opinión favorable a la viabilidad del intento, valiéndose de alas artificiales, mi esposo declaró que lo consideraba como imposible, y por las siguientes razones. Los brazos del hombre no están unidos a su espalda lo mismo que las alas de los pájaros a la suya; porque la parte del brazo que articula en el hombro está colocada hacia adentro, como detrás de la espalda, y esta posición contraria impide que el hombre desarrolle con el brazo el movimiento para volar que desarrolla el pájaro con sus alas. Esta argumentación complació tanto a Hobbes, que fué lo bastante amable para utilizarla en un libro suyo, si no recuerdo mal, en el *Leviathan.* Otra vez empezaron también a conversar, y fué sobre las brujas, opinando Hobbes que aunque racionalmente no es posible creer en brujas, sin embargo, esto no le deja completamente satisfecho, ya que ellas mismas confiesan que lo son, cuando se las obliga a declarar. A esto contestó mi esposo que aunque a él no le va ni le viene si hay brujas o no las hay, su opinión, sin embargo, es la siguiente: que las confesiones de las brujas y los sufrimientos que soportan por ellas derivan de una creencia errónea, la de que tienen hecho pacto con el diablo para servirle a cambio de las recompensas que estén en su poder, y que su religión consiste en honrarlo y adorarlo, religión

en la que creen tan firmemente, que, si ocurre algo a la medida de sus deseos, piensan que el diablo ha escuchado sus oraciones para colmarlas, y le rinden acción de gracias. De ocurrir lo contrario, se inquietan y atemorizan, pensando que lo han ofendido o que no lo han servido como debían, y le ruegan que les perdone sus faltas. Se imaginan también que sus sueños son verdadera realidad; por ejemplo, al soñar que vuelan por el aire y por las chimeneas, o que se transforman en otros seres; y esta opinión abyecta les lleva a celebrar ceremonias en su honor, a adorarle como a un dios y a estar dispuestas a vivir y morir por él. Así se explicó mi esposo en materia de brujas, y también esta vez Hobbes fué tan amable que recogió esta opinión en el libro citado."

Efectivamente, esta explicación se encuentra en el *Leviathan* (E. III, 9), y vuelve a aparecer en *De Homine* (cap. 14, 12), en la misma forma: "El vulgo cree que las brujas pueden hacer daño a las personas, si quieren; pero no es verdad; si ocurre que llega a tener lugar el mal que ellas deseaban, confiesan ellas mismas que ha sido producido por el diablo a ruego suyo, y hasta que son culpables; pero sólo en sueños han visto al diablo y han concluído pacto con él. Por lo demás, son castigadas merecidamente, tanto por su voluntad de hacer el mal como por su abominable culto del diablo." Posible es que esta clase de ideas procedan, en el lord, de sus conversaciones con Hobbes. Sea de ello lo que quiera, no cabe duda que revelan una atrevida libertad de pensamiento, y hay que admirar su temprano desarrollo en tan distinguidos círculos. [20])

También mantuvo estrecha amistad con el "Poeta laureatius" sir W. Davenant, cuyo poema heroico *Gondibert* sometió a examen y corrección diarios; y con-

testó al prólogo a él dedicado con una larga y elegante epístola, donde expone sus ideas sobre la esencia y utilidad de la poesía, en el mejor de sus estilos (E. IV, 441-458). Entre sus admiradores se contó pronto el joven Petty, que era un "paisano", de Wiltshire y venía recomendado a él. Como hemos dicho, lee con él la *Anatomía* de Vesalio; también sigue un curso de Química. A mi sospecha de que estos estudios no eran sino preparativos para su *De Corpore* y *De Homine*, puedo añadir que le hubiese sido muy difícil resistir a las presiones de sus amigos, que le instaban a publicar, por lo menos, la primera parte, y entregarse al mismo tiempo al estudio de cuestiones científiconaturales, que nada tenían que ver con lo que traía entre manos. Cosa distinta le ocurre con su teoría política.

5. La apetencia de saber del príncipe no debió de ser demasiado grande. En 12 de octubre de 1646, poco después de encargarse Hobbes de la lección, escribe Cavendisch a Pell: "Hobbes enseña *de vez en cuando* Matemáticas a nuestro príncipe; pero creo que le queda bastante tiempo libre para dedicarse a la Filosofía." En la primavera de 1648 marcha el príncipe a Holanda; el año anterior, Hobbes es atacado por una fiebre nerviosa tan maligna, que le pone al borde del sepulcro. Diez semanas, a partir de mediados de agosto, está postrado en el lecho del dolor, seguidas de una larga convalecencia. También es muy característica una anécdota referente a este tiempo. Algunos amigos procuraban su entrada en el seno de la Iglesia católica. Se le anunció que iba a venir el padre Mersenne a convertirlo. "Entonces, que no venga, exclamó Hobbes; porque me voy a reír a su costa, y, a lo mejor, el convertido es él." (De los MSS. de Lantin, consejero del Parla-

mento de Dijon, en *Joly, Additions sus Bayle.)* Según otra versión, el padre llegó a visitarle, y empezó a hablarle del poder de la Iglesia para perdonar los pecados. "Mi buen padre, interrumpió el enfermo, todo esto lo tengo hace tiempo resuelto. Sería aburrido el disputar ahora sobre ello. Me podría usted contar algo más interesante. ¿Cuándo ha visto V. a Gassendi por última vez?" El fraile accedió a su deseo; los dos admiradores de Galileo debieron de comprenderse (V. L. I, XVI). Dos años antes, Gassendi había ocupado su cátedra de Matemáticas en el College Royal, y pertenecía al círculo íntimo de Hobbes. Este quería a Gassendi, y se le atribuye haber dicho de él que era el hombre más suave del mundo—*sweetest-natured*—[21]). En este círculo y fuera de él, en Holanda, Dinamarca, Inglaterra, Francia, como prueba la correspondencia de la época, el mundo culto esperaba con ansiedad la aparición de *De Corpore.* El 27 de noviembre 1647 escribe Hobbes (l. c., pág. 207): "Si no hubiese sido por la enfermedad, para ahora estaba terminado"; y da esperanzas a Sorbière de que recibirá el manuscrito para Pascuas del año siguiente; por lo tanto, perduraba el propósito de imprimirlo en Holanda. El 14 de junio de 1649 (l. c., pág. 208) insiste en que la demostración de sus principios le cuesta mucho trabajo. Entretanto, Sorbière, al igual de otros amigos del filósofo, trata de extender el librito *De Cive.* Lo traduce al francés y se lo dedica, en 1649, al conde danés Ulfeld, el hijo político del rey Cristián IV. [22])

6. En enero de 1649 es decapitado el rey; el llamado Parlamento tronco se ha hecho dueño absoluto del Poder, y la República está declarada. En septiembre escribe Hobbes a Gassendi, convaleciente de una pulmonía en su pueblo natal del Mediodía de Francia: "Para mi edad, me encuentro bastante bien, y me aban-

dono un poco, pensando, caso de ocasión favorable, en la vuelta a Inglaterra."

Estas palabras parecen dar a entender que no se hallaba muy satisfecho de sí mismo, por haber aplazado nuevamente la conclusión de su *Sistema.* Pero quiere prepararse el regreso a la patria, y, pensando en esto, escribe el *Leviathan.*

Su teoría política no implicaba, hasta el momento, ninguna tendencia práctica inmediata. El primer tratado, *Elements of Law,* puede considerarse, es verdad, como un panegírico de la causa realista, y el mismo autor desea la aplicación de su doctrina, pues "sería de una utilidad incomparable para la comunidad que alguien recogiera las opiniones aquí expuestas acerca del Derecho y de la Política" *(Elements,* epístola dedi.). Pero sabía bastante que, por entonces, ningún partido era capaz de ello, y no podía "hacer otra cosa que dejar a los hombres como son, en la incertidumbre y en la disputa" (ib., i. 1, 2). Solamente el absolutismo *confesional* tenía sus representantes teóricos, y tras él podía estar cómodamente escondido el enemigo más peligroso del Estado: la Iglesia, en opinión de Hobbes. Este tuvo cada vez más conciencia del abismo que separaba su doctrina de la del origen divino del poder. Ese primer tratado extenso no fué asequible al gran público (en 1650 aparece, dividido en dos tratados, con texto mutilado y en parte corrompido); el librito *De Cive,* que desde Holanda se abre paso en el mundo, estaba destinado, como lo prueba su texto en latín, a la república de las letras. Y mientras que en la epístola dedicatoria de 1641 se encuentran ecos de la causa realista, aunque se determina como objeto del libro la fundamentación de la Moral y del Derecho, el prólogo ("Al lector") de *De Cive* (1646) parece ponernos en guardia contra una

interpretación de su teoría por la que se deba menos obediencia a un Estado autocrático o democrático que a un Estado monárquico. Y, si bien en el capítulo X desenvuelve algunos argumentos para recomendar la monarquía como la mejor forma de gobierno—confesando, por otra parte, que este tema se ha colocado en el libro, no como demostrado, sino como probable—, no deja de advertir expresa y repetidas veces que a todo Estado corresponde el mismo supremo poder.

La insistencia en este punto está hecha con miras, no sólo a los republicanos de Inglaterra, sino, y más especialmente, a los de Holanda. El progreso de este país, emporio del comercio, de las ciencias, de las artes y de la libertad de conciencia, atrae las miradas de todos los pensadores; la República parece afrontar victoriosamente todas las dificultades; su comparación con las monarquías, destrozadas por las guerras civiles, no podría serle más favorable. Inglaterra también se hace republicana. La rivalidad entre Inglaterra y Holanda, que con Cromwell tendió nuevamente a estallar, había interesado siempre a Hobbes. Algunas cartas nos indican con qué ansiedad esperó y leyó la obra de Selden, *Mare clausum*, que defendía la soberanía inglesa sobre el Mar del Norte. [23]) Debía de pensar que junto a la República holandesa, reconocida por la paz de Münster de 1648, se erigía una República inglesa digna de ella, que vendría a ser una ciudad libre para el pensamiento científico. Se sintió llamado a favorecer la causa. Su doctrina política tenía que encontrar en su patria su tierra propia. El nuevo Estado tenía que constituirse en tal forma que excluyera todos los defectos orgánicos del antiguo: completamente racional, laico, civil, como reino de la luz y de la ciencia, para acabar con el reino de las tinieblas y de la superstición. Estos

pensamientos y esperanzas se apoderan de él, le hacen abandonar la tan ansiada conclusión de su *Sistema*, para entregarse ardorosamente a las investigaciones teológicas y de historia de la Iglesia, que le eran necesarias para su nuevo plan. Entonces escribe el *Leviathan*, en inglés, para sus compatriotas.

7. La amplia obra [24]) es, en su primera mitad, una reproducción de los *Elements of Law*, corregida y aumentada, y en su segunda, una crítica penetrante de la Iglesia, de la doctrina jurídica y política de la Iglesia, de la política eclesiástica. Se propone demostrar que todo esto y, en general, todo predominio clerical en las sociedades cristianas, proviene de una interpretación falsa de la Biblia, de la Demonología y otros restos del paganismo; de una filosofía irrisoria y de leyendas, de una opresión de la razón, y todo ello en provecho del papado y del clero. Y no oculta que todo este discurso se dirige lo mismo contra la Iglesia de Roma que contra cualquiera otra Iglesia que pretenda tener un derecho propio. Así, concluye el tratado propiamente dicho con esta alusión a Inglaterra: "No fué difícil, ni para Hemrique VIII ni para la reina Isabel, el arrojar los malos espíritus. Pero ¿quién sabe si este espíritu romano, que va buscando por las estériles campiñas de Japón y China el escaso fruto que puede recoger, no se presentará de nuevo, o no irrumpirá en la bien barrida casa una reunión de espíritus todavía peor, para prepararnos un final que haga bueno el principio? Porque *no está solo el clero romano* para pretender que el reino de Dios es de este mundo y, apoyándose en ello, creerse con derecho a un poder distinto del poder del Estado." (E., III, 700.)

Hobbes sabe y enseña que los hombres son conducidos por sus pasiones, que les muestran lo que en apa-

riencia les conviene. Pero no puede renunciar a creer que también se les puede hacer ver su verdadero bien. Todo depende de la disciplina y la educación. Y esto es cosa del Estado. Antes que nada, el Estado debe darse cuenta de su verdadero interés, para lo que precisa reconocer su esencia, es decir, la esencia de la soberanía indivisible, ilimitada, concentrada—en la forma que Hobbes, por primera vez y de una manera completa, cree haber expuesto y demostrado—. A la soberanía corresponde la autoridad de la misma enseñanza, y esta cuestión ha sido soslayada siempre con el nombre de "Iglesia". Estado e Iglesia son conceptualmente idénticos y tienen que ser representados por la misma única e indivisible voluntad. Para poderse afirmar como Iglesia, el Estado tiene que adueñarse de los centros de enseñanza, "que fueron las fuentes de las opiniones contrarias a la paz de la Humanidad", *las Universidades*. La secularización de las Universidades: he ahí el tema sobre el que insiste en diversas obras el filósofo. Y en la recapitulación del *Leviathan* [25]) recomienda sin embozos su "nueva doctrina de comunidad cristiana", en una época "en que los hombres no sólo buscan la paz, sino la verdad", a la consideración de "aquellos que están todavía reunidos en Consejo", y ruega que con el vino nuevo se llenen odres nuevos para que los dos se conserven bien. Y, pues nada hay en su doctrina que sea contrario a la palabra de Dios o a las buenas costumbres, o que vaya contra el orden público, "pienso que esta doctrina puede ser impresa con provecho y, aún más todavía, ser enseñada en las Universidades, caso de que así les parezca a quienes pueden tener juicio en este asunto. Porque, si las Universidades son la fuente de la doctrina moral y política, fuente en la que los predicadores y las clases cultas (la *Gentry)* recogen el

agua que después suministran al pueblo—desde el púlpito, desde donde sea—, hay que tener el mayor cuidado para mantenerlas puras e incontaminadas de cualquier veneno de paganía política o de los encantamientos de cualquier espíritu engañoso. Y así, la mayoría de los hombres, al conocer sus deberes, tanto menos estarán expuestos a servir la ambición de algunos descontentos en sus ataques al Estado, y tanto menos se sentirán esquilmados por los impuestos, necesarios para su defensa y para su paz; y los mismos gobernantes encontrarán menos motivos para mantener a costa de la Universidad un ejército mayor del necesario para defender la libertad pública contra las invasiones y enredos de los enemigos exteriores".

En este escrito final hay también otras puntadas prácticas. Reprueba los manejos de los realistas contra el actual Gobierno republicano, no menos que reprobó las maquinaciones de los enemigos de la monarquía. Caballeros leales ejecutan penas de muerte que ellos mismos han dictado (contra los embajadores de la República en La Haya y en Madrid). A ellos alude también Hobbes cuando previene contra el fanatismo de los particulares, que no es a menudo sino una alianza del apasionamiento con la ignorancia.

Más adelante intenta resolver la cuestión planteada en tantos folletos de la época: ¿cuándo está obligado un súbdito a obedecer al conquistador? Desde el momento en que, con libertad para someterse o no, se declara súbdito suyo, expresa o tácitamente, mediante signos evidentes. Pero ¿cuándo se posee esa libertad? Hay que distinguir: aquel que con respecto a su antiguo soberano no mantenía más que una relación de súbdito, pura y simplemente, desde el momento en que los medios de su existencia se encuentran bajo el amparo y poder del

enemigo; porque de éste, y no de aquél, recibe protección a cambio de los impuestos. Los que piensan que no pueden dejar de pagar los impuestos y que les es lícito, por lo tanto, el hacerlo (como los terratenientes monárquicos practican, para salvar su propiedad), no pueden sustraerse a la obligación de una sumisión total... Quien lleve las especiales obligaciones del soldado, ése no se sustrae a la obediencia debida, mientras su antiguo jefe le suministre medios de subsistencia, ya en su ejército, ya en sus guarniciones; pero cuando esto falta, entonces el soldado hará bien en buscar protección en donde la encuentre y someterse al nuevo jefe.

Expresamente reconoce Hobbes la legitimación de la República por la conquista: quien disfruta de la protección del conquistador, declara tácitamente y sin necesidad de otro signo cualquiera, su sometimiento; quien está fuera de la patria, con su regreso. Hobbes se vanagloria más tarde (1656, E., VII, 336) de haber ganado con su libro la obediencia, con arreglo a conciencia, de cerca de mil *gentlemen*, respecto al Gobierno de entonces, el republicano, sacudiéndoles de su indecisión. Pero, por otra parte, advierte a los que están en el Poder que no exijan más de lo que necesiten: cuando los conquistadores, no contentos con obtener de los conquistados su sumisión y la de sus futuras acciones, pretenden la aprobación por éstos de su pasado, no hacen sino sembrar la muerte de la comunidad, "porque —añade, como testigo de mayor excepción por su conocimiento de la Historia—apenas si hay comunidad alguna cuyos comienzos se puedan justificar ante la conciencia".

Finalmente, no oculta Hobbes cómo se da perfecta cuenta de la situación original en que le coloca su teoricismo rigoroso. "Las épocas de revoluciones políticas

no son nada favorables para verdades de esta índole, ya que estas épocas presentan un aspecto odioso, miradas por el lado de los destructores del Gobierno antiguo, que no ven sino el reverso de aquellos que están erigiendo un Estado nuevo." Y lo que de su doctrina pudo aplicarse en favor de la monarquía absoluta inglesa, eso mismo debía de aplicarse a sostener la autoridad del "National-Konvent", como se titulaba a sí mismo el Parlamento tronco. Y aunque siguió pensando en las ventajas probables de una monarquía sobre una asamblea, la *unidad* de la soberanía era para él mucho más importante que su *forma*, y no puede menos de aplaudir el que la Revolución termine con la confusión representada por un poder repartido entre el rey y los estamentos, como da a entender la fórmula de sumisión redactada por el Parlamento en 1649, "estableciendo la República de Inglaterra, sin rey y sin Cámara de los Lores".

8. Hobbes tenía que prever los efectos que sus ataques abiertos al clero, de cualquier religión que fuera, habían de producir. Había dado a entender que aquello no era más que un preámbulo, y que sus verdaderos pensamientos no podía revelarlos sino a medias: como esas gentes que abren un momento la ventana, pero las vuelven a cerrar rápidamente por miedo a la tormenta. [36]) La tormenta le amenazaba, ciertamente, desde largo tiempo. No sólo el clero, sino aquella porción de la aristocracia cortesana, que marchaba a la par con los obispos, había visto con disgusto su nombramiento cerca del príncipe, y el disgusto creció todavía al observar que, aun en ausencia del príncipe, era recibido con agrado en la corte de la reina madre y en la del duque de York.

Al aparecer el libro, la indignación estalla: se le

tacha de ateo, traidor, enemigo de la religión y de la monarquía.

Eduardo Hyde, después Earl of Clarendon, primer canciller de Carlos II, y autor de la famosa *History of the Rebellion*, compañero de escuela de Hobbes y por entonces en el cortejo del pretendiente, cuenta, muchos años después [27]: "Al volver yo de España a París (1650-1651), Hobbes me visitó a menudo y me dijo que su libro, que quisiera titular *Leviathan*, estaba en prensa en Inglaterra, y que recibía un pliego por semana para la corrección, y me enseñó uno o dos pliegos. Creía que en poco más de un mes estaría terminada la impresión, y me mostró la epístola a Mr. Godolphin, que encabezaría el libro [28], me la leyó, y terminó declarándome que estaba cierto que, si leía su libro, me sería insoportable, y, como prueba, me expuso algunas de sus consecuencias. Al preguntarle entonces que por qué quería publicar semejante doctrina, me dijo, luego de unas palabras medio en broma medio en serio sobre el asunto: "La verdad, tengo ganas de volver." No pasó mucho más de un mes: llegado a Flandes, recibo desde Londres el *Leviathan*, que me puse a leer con mucha curiosidad e impaciencia. Apenas había terminado la lectura, me enseñó sir Carlos Cavendish (el noble hermano del duque de Newcastle, por entonces en Amberes, un hombre de un espíritu espléndido y de un cuerpo valetudinario, por lo demás un hombre admirable) una carta que acababa de recibir de Hobbes, en la que le preguntaba por la opinión que me merecía su libro. Le rogué le comunicara que no salía de mi asombro al pensar que un hombre que abriga una tal veneración por la autoridad civil, que toda sabiduría, y aun la misma religión, las reduce a una sencilla obediencia y entrega a la misma, haya llegado a publicar un libro por

el que, según las leyes de cualquier Estado europeo, ya sea monárquico, o democrático, habría de ser castigado con la pena máxima. La contestación (que se la transmitió sir Carlos) no le satisfizo, y mientras yo me dirigía a París, junto al rey, le pareció que yo criticaba muy fuerte el libro que él, en precioso papel, había ofrecido al rey. Mi juicio se vió, sin embargo, confirmado, pues unos días antes de mi llegada a París se vió obligado a abandonarlo ocultamente, ya que la policía lo buscaba, y poco después pudo llegar a Inglaterra, donde nadie le molestó."

Este relato de Clarendon es muy interesante, pero no absolutamente seguro. Que Hobbes haya ofrecido su libro al rey, cuando en él se contenía la ruptura con su causa, no es nada probable, y no se puede creer, sin más, al parcial historiador. Acaso el filósofo manifestó su propósito de hacerlo. [29]) Lo que decidió la marcha de París, en realidad una fuga, como once años antes el abandono de Inglaterra, fué el habérsele prohibido expresamente el acceso a la corte. Al refugiarse, con muchas dificultades, el "rey de los escoceses"—como le llamaron entonces—en Francia, luego de la derrota de Worcester (3 sept. 1651), hacia fines de octubre, creyó de su deber Hobbes el pedir audiencia, que le fué denegada. Su protector el marqués de Ormond le comunicó que se hallaba bajo graves acusaciones de haber escrito desleal y blasfematoriamente. Más tarde (V. c. e. L. I. XCIII) opina Hobbes que no tiene motivo para quejarse del rey, "pues que concedía crédito a las mismas personas a quienes lo había concedido su padre", frase que rebosa amarga ironía, como no pocas de este espíritu superior.

Participamos de una manera viva en el ambiente que le preparó esta suerte, cuando leemos algunas cartas pu-

blicadas por la Camdan Society *(Nicholas papers*, Londres, 1886, pág. 284). Sir Eduardo Nicholas, uno de los realistas más activos, que tejía desde La Haya los hilos de la Restauración, escribe a sir Eduardo Hyde (11 enero 1652): "Todas las personas honorables, defensoras de la monarquía, se alegran mucho de que, por fin, el rey haya desterrado de su corte a ese padre de los ateos, Mr. Hobbes, que, según se dice, ha convertido en ateos a toda la corte de la reina y a muchos de la familia del duque de York, y que, si se le hubiese dejado, habría hecho todo lo posible para envenenar la corte del rey." Y en otra carta (18 enero): "He oído que lord Percy ha coadyuvado mucho para que no se permitiese la entrada de Hobbes en la corte, y se dice que él y otros episcopales han sido la causa de ello. Pero oigo también que Wat Montagu y otros papistas—para vergüenza de los verdaderos protestantes—han sido los principales fautores de su expulsión. Y yo tengo que participarle y afirmarle lo siguiente: que el marqués de Ormond ha sido muy lento en comunicar a Hobbes la orden prohibitiva; espero que no sea cierto, pero distintas personas me lo aseguran." Ya en el año 1646 se quejaba un realista en Londres "de que "Hopes", un ateo ilustrado, como suele decirse", haya sido llevado a proximidad del príncipe en calidad de profesor; "es una elección dañosa"; y más tarde: "si él (el rey Carlos I, que vivía todavía) no quiere perderse, junto con el inocente príncipe, lo debe sacar a todo escape de Francia; y, si esto no le es posible, apartar a Tomás Hobbes y demás hombres malos de su alrededor y escoger para su servicio sólo los mejores". 30)

9. Dudo de que a Hobbes le interesara mucho permanecer en la pobre corte, a la que se iban agregando clérigos expulsados y venidos a menos. 31) Pero con la

prohibición se le priva de la protección que, como partidario del "rey en el destierro", había gozado; y hay que tener en cuenta que todavía no es súbdito de la República. Corría peligro su persona por dos lados: acaso, como escribe Clarendon, la justicia francesa lo anduvo buscando, lo que se explicaría porque sus compatriotas habían conseguido del Gobierno de Versalles una orden de prisión; pero, seguramente, los ataques contra Roma de su *Leviathan* despertarían, al ser conocidos, la enemistad y el espíritu de venganza del poderoso clero, y tenía razón de temerlo en su situación de hombre aislado. Sus enemigos más peligrosos, no obstante, eran sus antiguos amigos, pues se había apoderado de ellos el fanatismo, y como no es probable que el libro inglés excitara tan pronto a los franceses, éstos, por agradar a la corte en destierro, empezaron a tomar medidas contra el hereje. Hobbes presenta las cosas en otra forma, ya que no quiere exponer su seguridad personal en manos del clero francés, a quien había ofendido preferentemente (V. L. I, XVII. Comp. E., IV, 415); pero parece recordar mejor su estado de ánimo de entonces al decir en su autobiografía versificada que le vino a las mientes la suerte de los "regicidas" Dorislau y Ascham (los embajadores asesinados por los realistas) y que vivió lleno de terror y miedo, como un proscripto. 32)

10. Esta situación era tanto más penosa para el hombre de sesenta y cuatro años, cuanto que se resentía en su salud. Poco tiempo antes había enfermado del estómago y se había sometido al tratamiento del famoso Gui Patín, que lo cuenta en una de sus cartas. 33) Este encontró al autor de *De Cive* en un estado tan miserable y con tales dolores, que quería suicidarse. "Es un filósofo estoico, un melancólico y, además, inglés." Se opuso a la

sangría, "aunque le hacía mucha falta", con la excusa de ser demasiado viejo. Al día siguiente, el médico le inspira más confianza y se deja pinchar, "aliviándose mucho el enfermo", que para disculparse confiesa que no podía pensar que a su edad se le pudiera extraer tanta mala sangre; "en seguida nos hicimos grandes amigos y camaradas". Restablecido el filósofo, promete a Patin "enviarle alguna cosa hermosa tan pronto como se viera en Inglaterra". "Que vuelva allí pronto, sano y animoso; no pido otra recompensa", termina la noticia.

Acaso pensaba Hobbes quedarse el invierno todavía en París, y la actitud del rey apresuraba su regreso. Presencia en París la brillante cabalgata con que Luis XIV, a la sazón un muchacho de quince años, se presenta ante el Parlamento para pedir su mayoría de edad (14 septiembre 1651); un compatriota suyo, Evelyn, que lo visita en su casa del puente Saint Michel, presencia con él el espectáculo desde la ventana. 34) Aquí nace un nuevo astro, y allí, en la patria, ¿hay esperanzas de un nuevo amanecer? El 16 de septiembre vuelve a ocupar Cromwell su puesto en el Parlamento, de regreso de su campaña victoriosa contra "Carlos Estuardo"; y el mismo día se empieza a discutir el *bill* de amnistía que estaba aplazado desde julio de 1649 y que será ley en febrero del año siguiente. En pleno invierno, Hobbes, el desterrado, que bien podría considerarse a sí mismo como un mártir del libre pensamiento, emprende el largo viaje, cuya parte más desagradable se desenvuelve sobre el suelo inglés, que, ahora, luego de once años, vuelve a pisar; suelo devastado en ese tiempo por la guerra civil y la anarquía. Y ello, ¿por qué? Por el ansia de poder y las disensiones de los teólogos. "La helada, la nieve alta, la vejez, el fuerte viento, un caballo testarudo y un camino abrupto acrecientan las fatigas;

así llegué a Londres. Pero en ningún rincón del mundo podía encontrarme más seguro. Para que no parezca que he venido en secreto, he tenido que reconciliarme con el Consejo de Estado (es decir, declarar su sumisión), y luego de esto, vuelvo a mí mismo con la mayor paz y me entrego, como antes, a mis estudios." (V. c. e., l. c.)

## III. Bajo la República (1652-1660).

1. Le estaba reservado el vivir en la patria la última parte de aquella conmoción con que empieza y termina el Gobierno autocrático de Oliverio Cromwell, conmoción que halla un final indigno en la llamada de un príncipe, cuya incapacidad para el gobierno nadie conocía mejor que Hobbes. Se muestra como observador cuidadoso de estos extraordinarios acontecimientos. El efecto que le producen y cuáles le afectan especialmente, lo podemos ver principalmente en *Behemoth*, pero también en sus confesiones autobiográficas y en algunos escritos polémicos que le arrebata la pasión del momento histórico. Antes de su entrada en Londres ya había votado el Parlamento-tronco la libertad de conciencia de los sectantes, "es decir, que arrebatan al presbiterianismo su aguijón, que consistía en predicar doctrinas extrañas, que nada tenían que ver con la Religión, pero que servían al clero presbiteriano en sus ansias de poder", dice Hobbes con clara aprobación de puritanos e independientes. 35)

Ya en *Leviathan* reconoce la actual organización de la Iglesia como la relativamente mejor, pues luego de exponer que la gran síntesis conduce a la omnipotencia papal, nota que el análisis o "separación de los modos", ha conducido, hasta ahora, por vía contraria, al mismo

resultado (en Inglaterra, realmente: destrucción del poder papal; luego, del episcopal mediante los presbiterianos; por último, hay que salvarse de la tiranía presbiteriana). "Y así, somos reconducidos a la independencia de los primitivos cristianos, libres de seguir a Pablo, a Caifás o a Apolo; y si esto se ha conseguido sin disensiones y sin mezclar la doctrina de Cristo con la simpatía hacia sus servidores, *acaso sea ello lo mejor*. Puesto que, primero, no debe de haber ningún poder sobre la conciencia del hombre, fuera del de la Palabra misma; y, segundo, es contra toda razón que aquellos que proclaman que se corre un gran peligro con el más pequeño error, pretendan que un hombre dotado de su propia razón siga la razón de otro cualquiera o de una mayoría; sería mejor jugarse la salvación a cara o cruz." Y añade con gravedad: "semejantes maestros no debían disgustarse con la pérdida de su autoridad..., porque un poder de esta clase se conserva por medio de las mismas virtudes con que fué conquistado" (E. III, 695 y ss.) Y confiesa abiertamente (palabras arriba citadas) que la libertad de conciencia le parece un bien. Más todavía: parece que el partido triunfante le manifestó su respeto en diversas ocasiones. El ya citado Nicholas, que tenía su corresponsal en la capital, escribe en febrero de 1652 [36]): "Mr. Hobbes es celebrado en Londres como uno de los que, por medio de sus escritos, ha justificado la razón y legitimidad de sus armas y de sus hechos." Antes de aparecer el *Leviathan*, Marchamont Needham, un agente periodístico de Cromwell (modelo antiguo de escritor venal, que sirve con el mismo convencimiento a todos los Gobiernos), publica en el *Mercurius Politicus* largos trozos de los *Elements of Law*, como exposición de la verdadera doctrina política. [37]) Y el mismo Cromwell, en una carta al gobernador

del palacio de Edimburgo sobre las relaciones entre Iglesia y Estado y contra las pretensiones de los presbiterianos, se expresa en forma que parece haber leído a Hobbes. "No es de extrañar que juzguen tan severa y autoritariamente a los demás. Pero a nosotros nos han enseñado otro Cristo. Vemos en los clérigos los servidores y no los señores del pueblo de Dios. Yo apelo a sus conciencias si no es verdad que cualquiera que examine sus enseñanzas y disienta de ellas no es censurado como sectante. Los clérigos tienen en Inglaterra libertad de predicar el Evangelio, pero no, con esa excusa, de calumniar, ensalzando el Poder público o rebajándolo, según su capricho..." 38) Que Cromwell ofreciera a nuestro filósofo un puesto de secretario de Estado, no es, en sí mismo, inverosímil, pero no está suficientemente demostrado. 39) Que gozó del favor del Protector, parece indicarlo él mismo al recordar cómo todo el poder se había transmitido desde el Ejército a un solo hombre. "¿Cómo podía echarme en cara que yo defendiera los derechos reales con la pluma quien pretendía para sí mismo esa clase de derechos? Cada cual tenía la libertad de escribir lo que le pluguiera, siempre que acomodara su vida a las costumbres del país" (V. c. e., L. I, XCIV), ensalzando, como se ve, la libertad civil. Lo mismo cuando quiere justificarse del carácter anticlerical de su *Leviathan*, señala más de una vez que en Inglaterra no había entonces ni obispos ni Iglesia, "que cada cual escribía lo que quería."

2. El año 1652 lo pasa Hobbes en Londres en condiciones agradables, de cuyo disfrute le sustraen un poco sus padecimientos del estómago, renovados, piensa él, por las fatigas del viaje. Observa que la ciudad, que se está convirtiendo en una gran ciudad, no sólo ha aumentado de población desde su ausencia, sino también de

vida espiritual. Lo que antes sólo era posible en las posesiones de los grandes, ahora lo es en la misma City: el poder conversar con los sabios. Pronto se puede hacer amigo de Guillermo Harvey, entonces en la cúspide de su fama, y de Juan Selden, igualmente famoso como jurista y polígrafo. Harvey, médico de cámara de dos reyes, lo fué también de lord Bacon, "a quien apreciaba por su humor y por su estilo, pero no concedió que fuera un gran filósofo"; filosofa como un canciller, solía decir, un poco burlonamente. (Aubray Lives.) Por el contrario, tenía en gran aprecio la filosofía de Hobbes, y lo testimonia, según la costumbre de la época, recordándolo en su testamento (con un legado de diez libras). 40) El círculo de amigos de Hobbes se componía, en su mayoría, de médicos pertenecientes al College of Physicians de Londres. El centro de las reuniones era la casa del doctor Scarborough, también muy bien visto como matemático. Entre sus amigos estaba el poeta Abraham Cowley, que le dedica una magnífica oda pindárica al gusto de la época. 41) Y junto a Selden hay otro conocido jurista, Juan Vaughan.

3. En 1653 recibe una invitación de su antiguo discípulo, el conde Devonshire, para que vaya a vivir a su posesión de Latimer, aceptándola alegremente para poder seguir trabajando. El conde había firmado la declaración de York, es decir, la sumisión al Parlamento, el año 1642, y al año siguiente, a instancias de su madre, que no quería ver abandonadas las tierras, vuelve de Francia, y parece que no se contentó, como la mayoría de la alta aristocracia, con una obediencia pasiva al nuevo régimen, sino que, siguiendo las enseñanzas de su maestro, abandonó el principio de legitimidad, pues hijo de una hermana suya fué aquel lord Roberto Rich, que casó con la más joven de las hijas de Cromwell. Sin

embargo, el Earl evitaba la capital, mientras que Hobbes pasaba en ella regularmente una parte de la primavera y del verano. Aunque en sus relaciones han predominado siempre los realistas, se aparta cuidadosamente de sus intrigas y maquinaciones 42), y cuando soplan otros vientos, en una apología en defensa de su buen nombre (impreso póstumo, E. IV, 416), se complace recordando que nunca buscó favor ni de Cromwell ni de ningún partidario suyo, ni mantuvo intimidad con ninguno de sus servidores, y que nunca merodeó buscando favores, ni antes ni después de su regreso. Su actividad la dedica a un asunto, en el que, seguramente, sus pensamientos habían influído: la reforma de las Universidades. Cromwell quería fundar una nueva Universidad en el Norte de Inglaterra. A Hobbes le parecía, si no más importante, por lo menos más fácil, la transformación y liberación de las antiguas. En el movimiento que se inicia en 1653 en Oxford tiene allí a su amigo el ilustre galeno Guillermo Dell 43); el primer polemista, Guillermo Dell, utiliza los argumentos y las expresiones características del *Leviathan.* 44). Y cuando el *Academiarum Examen*, de Webster, suscita la réplica del astrónomo Seth Ward, *Vindiciæ Academiarum* (1654), no se olvida este polemista de reunir en el *Appendix* los tres nombres: Dell, Webster y Hobbes, a quien considera como al hombre que está detrás. Hobbes se mezcla todavía en otras polémicas.

4. Por fin, el año 1655 aparece la primera parte de su sistema *De Corpore*, en Londres, que contiene la Lógica, la prima Filosofía y la Filosofía natural. Tanto en la epístola dedicatoria a Devonshire, como en diversos pasajes, vuelve a declarar la guerra a la Teología, que compara con la *Empusa* de Aristófanes, un fantasma que camina sobre un pie de bronce y otro de asno, por-

que ella también tiene un pie firme, la Biblia, y el otro carcomido, la Metafísica...

No le hacía falta esta nueva provocación. "El *Leviathan* había convertido a todo el clero en enemigo mío; era odiado en los dos campos de teólogos... Empezaron a escribir libelos contra el *Leviathan*, con lo que consiguieron que fuera más leído. El libro aguantó bien la prueba y espero que la aguantará siempre por sus propias fuerzas." (V. c. e., L. I, XCIV.) Pero personalmente, los ininterrumpidos ataques le producían disgusto. "Mientras tanto, su doctrina fué condenada por casi todos los universitarios y eclesiásticos; lo alababan los profanos, cultos y distinguidos... Estando, pues, en posición de equilibrio entre amigos y enemigos, aquéllos impidieron que fuera rebajado; éstos, que ensalzado." (V. L. I, XVII.) Palabras que, con las que le siguen, dan a entender no le hubiera desagradado una subida en rango y fortuna, bien que el enseñar su filosofía era su ideal, su deseo entrañable.

Entonces comienza una polémica, que terminará a su muerte, acerca de los principios matemáticos, con el profesor de Oxford Juan Wallis, quien lleva la razón de su parte; polémica que le disgusta con algunos amigos. Esta controversia se enlaza inmediatamente con la de las Universidades. Wallis y Ward concluyen una alianza. Wallis, perteneciente al partido presbiteriano, ataca al temible enemigo por el lado más débil: el de la Geometría [45]; Ward se atreve con los fundamentos de su filosofía [46]; los dos libros aparecen a principios del 1656. El mismo año publica Hobbes la traducción inglesa de *De Corpore*—con algunos capítulos que tratan de Matemáticas, reformados—, con un apéndice, "Seis lecciones para los profesores de Matemáticas, etc.", donde pasa, de la defensa vehemente, a combatir la aplica-

ción del Algebra a la Geometría, que era lo que distinguía a Wallis. En una carta de esta época 47) dice haber emprendido la polémica contra Wallis porque éste arremetió con él en calidad de voz cantante de toda la clerecía de Inglaterra; por eso, no lo combate tanto como crítico de su obra (de la del filósofo), sino como *Videx* de las Universidades. Declaración tanto más interesante cuanto que la polémica se desarrolla en el apogeo de Cromwell. Reconoce haber recomendado su doctrina *(Leviathan)* para enseñanza en las Universidades, y que ha designado a las actuales como "las tiendas y talleres del clero". Con esto, no apuntaba a las Universidades como corporaciones, sino a personas determinadas, que pretenden mantener una autoridad de la Iglesia como cosa distinta de la del Estado. "¡Cómo hubieseis protestado si en lugar de recomendar mi libro a las Universidades, pido la erección de una nueva Universidad; pero una Universidad laica, donde solamente los seglares pudieran enseñar la Física, la Matemática, la Filosofía moral y la Política, como es el caso ahora para el clero respecto a la enseñanza de la Teología! Y, sin embargo, sería la cosa muy provechosa y se lograría el ennoblecimiento de la educación humana sin grandes gastos para la comunidad. No es necesario más que un edificio y la fundación de algunas cátedras. Y para que algunos aprendan mejor, sería conveniente que no fueran admitidos aquellos que son enviados a la Universidad por sus padres a aprender un oficio, para luego ganarse el pan, sino que sea un lugar de hombres especialmente dotados, que, con libertad de disponer de su tiempo, amen la verdad por sí misma." Aquí se pone de manifiesto claramente la estrecha relación entre los planes de Cromwell y sus pensamientos. Advierte luego que la Geometría no tiene que agradecer tanto a las

Universidades como al Gresham College [48]) o a personas privadas de Londres, París, etc., que ni la estudiaron ni la enseñaron en las Universidades. [49])

5. El mismo año de este escrito polémico se produce su controversia con el obispo Bramhall. Hobbes no hubiese querido escribir públicamente acerca del libre albedrío, ya que su opinión podría ser perjudicial o abusivamente interpretada por incompetentes. Por eso, cuando el marqués de Newcastle, luego de aquella conversación de sobremesa, pedía a los dos contrincantes que escribieran sus razones, accede Hobbes con el ruego condicional de que el señor marqués guardará el escrito para sí. No obstante, se reparten copias, y un joven, de nombre Juan Davies, es lo bastante atrevido para publicar el tratadito aumentándolo con un prólogo violentamente anticlerical (1654). Esto ocasiona una réplica amplia del obispo, seguida, a su vez, de una contraréplica de Hobbes, quien publica todo lo referente a la controversia, con la intención de repartirlo entre personas sin prejuicios. (E. V.) Por fin, termina la segunda parte de su sistema, *De Homine* (1658), cuya porción más importante ya estaba para ir a las prensas el año 1645. Con esto quería el anciano de setenta años dejar reposar a su pluma. "Pero cada vez que contemplo la conducta de esos que hacen de la ciencia una profesión, desecho tal esperanza y vuelvo a empuñar la pluma." *(De Hom.*, Epis. ded.) Esta parte de sus *Elementos* no da ocasión a ninguna polémica. Es la parte que más ha padecido por las interrupciones y los aplazamientos. También se resiente de lo mismo el *De Corpore*. Tenían razón sus amigos al aconsejarle, durante su estancia en París, la terminación de la obra.

A esta época pertenece también una curiosa *Historia ecclesiastica*, en 1.123 dísticos, *summa* de sus ataques

contra el clero, publicada después de su muerte por el historiador Thomas Rymer (editor de *Foedera*. L. V, 341-408). Rymer alaba en el prólogo a Hobbes como hombre qué no juró fidelidad a escuela, secta ni partido.

6. En el lado agradable de su vida encuentra un lugar su correspondencia con los amigos franceses. Se vanagloria a menudo del prestigio de su nombre al otro lado del canal y, efectivamente, las cartas que se conservan [50]) justifican su actitud. Un matemático, Du Prat, que le transmite los últimos saludos de Gassendi (4 octubre de 1655), escribe: "Mr. Gassendi vous baise très humblement les mains; il est malade depuis 43 jours" (murió el 24 de octubre) [51]); Hobbes se ha hecho dueño del hombre para quien todos los filósofos, antiguos y modernos, eran inadmisibles; entre él, Martel (otro matemático) y Sorbière, ha surgido la conversación sobre la esencia y causas de la alegría y del dolor; él ha confesado llanamente que semejante enigma no lo podía resolver un Davus como él, sino un Œdipus "comme vous". Otro da cuenta (nov. 1656) que el rumor de la muerte de Hobbes había conmovido a todo París. Su más fiel y apasionado admirador fué aquel François du Verdus, cuyas cartas posteriores dan señales de una progresiva manía persecutoria; a éste entregó Hobbes en 1647, pensando en una cercana muerte, sus papeles y manuscritos que, al parecer, quedaron en Francia y allí se perdieron. "Vivir mucho equivale a sobrevivir a muchos", siente Hobbes al finalizar esta etapa de su vida. Con ocasión de la muerte de un amigo francés, escribe a Sorbière [52]): "Pues que el destino nos lleva a todos, uno por uno, no hay que llorar demasiado la muerte de un hombre, para no perder el tiempo que tenemos para llorar a muchos, que, a nuestra edad, casi todos los días nos arrebatan algo de lo que más queremos."

## Capítulo 3
# VEJEZ Y PRODUCCION

1. Se acaban también la República y el protectorado. Desaparecida la figura poderosa de Cromwell, se produce el gran desencanto que trae otra vez a los Estuardos. Hobbes viene a Londres con su señor y amigo a presenciar la entrada del rey (25 mayo 1660. V. a. L. I, XXXIX); se alojan en casa de los padres de la condesa, y el anciano filósofo está ante la puerta cuando pasa su antiguo discípulo de Geometría con todo el esplendor de la Restauración. El rey lo percibe, se descubre amistosamente, le deja acercarse, le ofrece a besar la mano y se interesa por su salud y demás extremos. Algunos días después le manda venir a Palacio y encarga al excelente pintor Samuel Cooper su retrato, que colgará en su habitación privada y apreciará como una joya. Estos halagos los toman muy a mal los elementos clericales. También le concede una pensión de 100 libras, cuyo pago cesa pronto por el estado de las finanzas. Como se sabe, Carlos II era un rey de maneras atrayentes y de inclinaciones científicas; no es de extrañar, pues, que se complaciera en el humor cáustico y en el saber enciclopédico del anciano. Ante Sorbière, que el año 1662 se halla en Londres y obtiene audiencia del rey 53), lo compara con un oso, contra el que hay que achuchar a los perros para entrenarlos. Con el transcurso del tiempo,

sus relaciones con la corte menoscaban su buen nombre más que sus propios escritos. "Tenía allí demasiados discípulos", dice Hyde, y lo cierto es que entonces el vicio y el librepensamiento celebran una clase de alianza que suele llamar más la atención que aquella otra, más oscura, del vicio y la beatería. Y el librepensamiento lo simbolizaba el nombre de quien, todavía hoy, los ingleses designan como "padre de la incredulidad en nuestra tierra", en tal forma, que para él mismo tenía que ser perjudicial. Y claro que los enemigos no dejaron de presentar la unión ocasional como unión causal. "Este es un libertino. Claro, como que es un hobbista." Y en este sentido explotaron la muerte del espiritual y libertino *Eearl of Rochester*. Más desagradable todavía fué lo que pasó en Cambridge (1669), donde un estudiante de mala fama pretendió defender tesis de Hobbes, probablemente incitado a ello, para luego retractarse ante el Senado de la Universidad, y, lo que es peor declarar que los principios de Hobbes tenían la culpa de su desastrosa vida. El digno filósofo se enfada justamente por esta comedia. 54)

2. Hobbes no es un realista en el sentido de creerse obligado a venerar la figura del rey. Ha dejado, aquí y allá, alguna palabra de alabanza a Carlos I, pero ninguna a su hijo, a quien conoció como discípulo. Con libre entrada en la corte, aunque viene a Londres a menudo con su protector durante las épocas parlamentarias, no parece haber disfrutado mucho de este honor. Hace recordar varias veces, que siempre ha distinguido entre la capacidad natural y la política de los reyes, y considera como intencionada calumnia por parte del obispo Bramhall que éste haga creer a las gentes que él afirma que el rey no peca si manda ahorcar a un sastre que le hace el traje a contra-orden o a un cria-

do por hacerle esperar. "¿Que yo adulo al rey?, exclama. ¿Y cómo es que no soy rico?" Parece indicar que le hubiese sido posible el fabricarse una posición más brillante. Pero es preciso reconocer que abominaba tanto de los cortesanos que amparaban tanto en el "hobbismo", como de los predicadores de la corte, nunca hartos de acusar sus doctrinas de heréticas y ateas. Poseemos un testimonio fidedigno de que este hombre serio desaprueba sin contemplaciones la frivolidad del teatro, en aumento bajo la protección del frívolo rey y de sus servidores. En 9 de febrero de 1661 escribe a una distinguida dama alabando un libro de ésta por el verdadero concepto de la virtud y del honor que en él se hallan: "y si algunos escritores de comedias, por su trato con gentes soeces, se sienten capaces de llevar los vicios a la escena, arropándolos con vestidos risibles e impúdicos para atraerse así al populacho, se lo apunto en su cuenta. Porque lo que más gusta a un público miserable no suele ser otra cosa que un frágil engaño o algo que un alma elevada y distinguida, hecha a la virtud desde la niñez, nunca pretende conocer". [55])

3. No se le ahorran disgustos y preocupaciones en los últimos diez años de su vida. No sabemos por qué no llegó a ser miembro de la privilegiada Sociedad Real de Ciencias, cuyo carácter de ser una institución fuera de la Universidad habría de parecerle bien (con la Restauración, las Universidades recobran su matiz clerical). Seguramente, la oposición de Wallis y sus amigos influyó en ello [56]) ; uno de éstos era el excelente Roberto Boyle, que chocó con Hobbes a propósito de una controversia sobre el experimento de la máquina pneumática. Se apoya en los numerosos experimentos para exigir que se prosiga la vía de Galileo, como él lo ha hecho y, o que se acepte su teoría del movimiento *(De*

*Corpore)*, o se busque otra mejor en su lugar. Tenía muchos amigos "en sociedad", sólo que, según decía, no se ocupaban bastante de él. La polémica con Wallis se va haciendo cada vez más agria y más personal. Contra la clara acusación de haber escrito el *Leviathan* para apoyar a Cromwell, se defiende ya en 1662 en la dedicatoria de sus *Seis problemas filosóficos* (es decir, físicos) al rey, recordando la amnistía y dando la disculpa tan característica de haber empleado, entre otras armas, una de doble filo. El mismo año escribe sus *Observaciones sobre la fama, la lealtad, las costumbres y la religión de Tomás Hobbes* directamente contra su acusador, recordándole cómo se había dedicado a descifrar despachos de Carlos I a los parlamentarios y hasta había presumido de ello. 57) Pero el partido episcopal tenía la mayoría de la Cámara de los Comunes. El año 1665 cae la peste sobre Londres, que al año siguiente es devastado por un incendio. El Parlamento cree llegado el momento para hacer un escarmiento "del ateísmo y de la impiedad" mediante la expulsión del atrevido pensador. Se acuerda una pesquisa de los "abusos de imprenta" y, especialmente, de los libros de un clérigo católico, White, que, con el seudónimo de *Thomas Angelus*, escribe obras filosóficas, y del *Leviathan* de Hobbes. 58) Este llega a pensar que lo quieren llevar a la hoguera. Esboza una erudita "narración histórica referente a la herejía y su castigo" (E. VI, 385-408), con objeto de demostrar que al tiempo de escribirse el *Leviathan* no existía ninguna autoridad que pudiera conocer del crimen; que después de disuelto el Alto Tribunal de Comisión de Isabel, no había ningún otro Tribunal competente para declarar que una opinión era herética. Este tratado, publicado después de su muerte, es el fruto de nuevos estudios teológicos y jurídicos. De estos estudios jurídicos, en los que

se inicia el anciano con fervor, es producto también del interesante *Diálogo sobre el Derecho general inglés* (E. VI, 1 ff.), no terminado, por desgracia. La Inquisición no tuvo peores consecuencias gracias a la intervención de lord Arlington y otros; pero fué autorizado el rey para poner coto al ardor literario del viejo. No recibe más permisos de impresión; el *Leviathan* es solicitadísimo y sube su precio en las librerías de viejo, de ocho a treinta chelines 59); junto con todas las obras latinas aparece en Amsterdam una traducción latina del *Leviathan* (1668), con partes resumidas y partes modificadas, atemperándose al cambio de los tiempos; dos años más tarde, aparece allí mismo el *Tratado teológico-político* de Spinoza "conteniendo algunas disertaciones en las que se demuestra que la libertad del filosofar, no sólo puede darse sin irrogar ningún perjuicio a la piedad o la paz general, sino que únicamente puede ser suprimida junto con ellas". Sabemos que Hobbes llegó a leer el libro de Spinoza, y que le impresionara hondamente nos parece muy natural, aunque no tuviésemos testimonio de ello. 60)

Pero la obra más extraordinaria del octogenario, cuya publicación le prohibe el rey en audiencia personal, es una historia dialogada, repleta de reflexiones, de los dos decenios revolucionarios (1640-1660) *Behemoth, o el largo Parlamento*, dedicada a lord Arlington. 61) El título mismo indica que se trata de la contrapartida del *Leviathan:* este monstruo, el Estado; aquél, la Revolución. El librito viene a ser la primera interpretación racionalista de la Historia, en la forma que luego popularizaría Voltaire: el poder de la Iglesia se explica por la astucia consciente de los curas; su instrumento más poderoso son las Universidades; la causa de la derrota de Carlos I la ve, no sólo en la sumisión a la Igle-

sia y la política intolerante de Land, en la ausencia de un gran ejército permanente, cuya formación y dirección dió al talento guerrero de Cromwell el Poder. Al aparecer la obra, poco antes de su muerte, en una edición adulterada, produce, como no podía menos de suceder, una gran impresión. 62) En sus últimos años revive en él el amor a la poesía; con ochenta y siete años publica una traducción completa de Homero en yambos rimados, con una introducción sobre las ventajas de la épica: "¿Por qué la hice? (en el prólogo). Porque no tenía otra cosa que hacer. ¿Por qué la publico? A ver si mis enemigos dejan de mostrar su locura sobre mis escritos serios y se ponen a probar su sapiencia con estos versos." Mientras tanto, cierra su autobiografía, versificada en un abrupto latín, con este dístico: "He cumplido ya los ochenta y cuatro años. El largo drama de mi vida está a punto de terminar." Esa obrita original, junto con la *Vita y la Vitae auctarium*, fué publicada después de su muerte por el médico Ricardo Blackbourne. Algo todavía más asombroso: con noventa y un años escribe un tratado matemático, *Cyklometria*, del que conocemos únicamente la dedicatoria a su protector. 63)

4. Fuerte, activo y con ganas de pelea, llega al límite de su vida. No le faltan los amigos. En casa de su mecenas es admirado y querido; la vida diaria es agradable; poseemos descripciones divertidas de la distribución de la misma entre excursiones, juego de pelota y otros ejercicios, visitas a las habitaciones de cada miembro de la familia, estudio en medio del silencio y de la soledad, tocar la viola y, a veces, sin que lo note nadie, entonar solos durante la noche. El año 1675 visita por última vez Londres. Aquí ha estado siempre en trato animado con la gente y ha recibido numerosas visitas,

especialmente de extranjeros, que pregonan su nombradía, en la que él mismo se complace: "mi fama ha atravesado las fronteras y no puede ser recogida". Le son insoportables los discutidores inoportunos, que no dejan de irritarle, y huye en su ancianidad de las disputas, por lo que los enemigos le describen como orgulloso, difícil e intransigente, de lo que protesta apelando a los que le conocen íntimamente. (E. IV, 439.) De la impresión favorable que producía a los extranjeros tenemos un testimonio en el embajador francés Comminges, a cuya mesa se sentaron el año 1663 Hobbes, Huyghens y Sorbière 64); le llama "bonhomme" y le satisface el vivo interés demostrado por Hobbes respecto al joven Luis XIV; ha hecho lo menos mil preguntas y se ha mostrado admirador de los monarcas; el embajador procura conseguirle una pensión y la idea es bien acogida por el rey; como no dice más sobre este extremo, podemos pensar que Hobbes no consideró digno aceptar tal pensión. 65) El gran duque de Toscana, Cosme III, le honra con repetidas visitas (1619), llevándose el retrato y las obras completas del filósofo, "para guardarlas entre las joyas preciosas de la biblioteca de los Médicis". En las Memorias del viaje del joven príncipe, alaba éste extraordinariamente a su huésped, Devonshire, por su liberalidad, generosidad y admiración por los sabios. "Estas virtudes se apoyan en su conocimiento universal de las ciencias, que debe a la excelente educación recibida de Mr. Hobbes, quien le ha impreso inclinaciones y hábitos muy distintos de los que poseen los otros nobles; de forma que no participa ni en sus defectos ni en los vicios propios de la nación, sustituyéndolos por la gracia y la suavidad de sus costumbres." En el mismo sentido nos informa Sorbière, que añade lo agradecido que está el conde a su antiguo maestro, cómo lo

quiere y honra. A mediados del año 60, luego de la muerte de la condesa madre, la familia vive en los distintos castillos de Peak (Derbyshire), cuyas bellezas naturales ha celebrado Hobbes en su juventud en un poema épico en dísticos latinos. En invierno del 1679 se trasladan de Chatsworth a Hardwicke; Hobbes, enfermo ya, no quiso quedarse, como pudo hacerlo; el viaje transcurre sin fatigas, pero pronto tiene que prepararse a bien morir. Al confesarle el médico que no tiene salvación, debió de decir: "Me alegro de tener un agujero para poder escapar de este mundo." También debió de decir, humorísticamente, si se le erigía un monumento, la inscripción sería: "This is the true philosopher's stone" (ésta es la verdadera piedra filosofal). Se ve paralítico del lado derecho y sin habla. Fallece el 4 de diciembre de 1879 y es enterrado en una capilla cercana, junto a la abuela de su mecenas. Este mandó erigir una piedra conmemorativa en mármol negro, cuya inscripción, luego de indicar su relación con la familia Devonshire, termina: VIR PROBUS ET FAMA ERUDITIONIS DOMI FORIS Q. BENE COGNITUS (hombre probo, conocido en la patria y fuera de ella con fama de sabio). Su muerte dió mucho que hablar en Londres y fuera de Londres. La noticia fué extendida mediante hojas sueltas, en verso, haciendo resaltar la importancia del filósofo, ya en tono favorable o desfavorable.

5. Tres años después de su muerte, extiende la Universidad de Oxford—en su reunión del 21 julio 1683—un decreto "contra ciertos libros perniciosos y ciertas doctrinas condenables, que tienen que ejercer un influjo demoledor de las sagradas personas de los príncipes, de sus Gobiernos y Estados, y de *toda sociedad humana en general*". En este notable documento se condena, en primer lugar, la doctrina del origen popular de la so-

beranía; en séptimo lugar viene la condenación de la doctrina que sostiene que el instinto de conservación es la primera ley de la naturaleza, anterior a todas las otras obligaciones; y se hace referencia al *De Cive* y al *Leviathan*, que vuelven a ser citados en otros lugares. Unos días después se celebra la quema de libros, con gran pompa y algazara. Los estudiantes bailan ante la hoguera.

## Capítulo 4
# LA PERSONA

1. Se describe a Hobbes como tipo más bien alto, pasando de los seis pies; delgado, erguido, a pesar de los años, con los que conservó también despejadas la vista y la cabeza. Su cráneo se acerca a la forma de un martillo; la frente, desproporcionadamente grande; sus ojos, redondos, de espesas cejas: cuando habla, se encienden ("como si chispeara un carbón vivo"). Un fuerte bigote, de un rubio rojizo en los años juveniles, y una mosca bajo el labio, le dan un aspecto marcial —junto con el traje de caballero de la época—, más en armonía con su temperamento mental que con su carácter y con la textura de su cuerpo, sensible y de fina piel, necesitado de abrigo lo mismo en invierno que en verano. Hasta los cuarenta años enfermizo, de faz amarillenta, con los cuarenta recibe los buenos colores. No fué lo que se dice un ratón de biblioteca, sino un hombre de mundo, aficionado a los deportes y a las diversiones propias de la juventud. Como la mayoría de los filósofos conocidos, soltero y defensor de la soltería como el estado ideal del hombre de ciencia. La calumnia de un clérigo enemigo le atribuye una hija natural; con bastante seguridad, se trata de una invención o de una transcripción de la vida de Descartes. De

medios muy modestos, poseía en su patria chica una pequeña posesión que le daba 16-18 libras de renta anual. Hobbes, buen administrador y fiel a su familia, regala en vida su posesión a su hermano mayor, el guantero—que también alcanzó edad avanzada: unos ochenta años—, una bella persona, que poco antes de morirse se acuerda del vocabulario griego, estudiado con su hermano. Su hijo era la preocupación del padre y del tío, pues se había dado a la bebida y era un manirroto; Hobbes paga una hipoteca de 200 libras e intereses del sobrino, devolviendo así ampliamente las bondades que otro tío había tenido con él. Poseía, a su regreso de París (1640), un pequeño capital de 500 libras, más 200 libras que recibe pronto de la herencia de su amigo aristócrata Sidney Godolphin, muerto en el comienzo de las guerras civiles. Hobbes dice alguna vez que su estancia de once años en Francia le ha perjudicado en miles de libras (E., V, 414), pero no sabemos por qué. Recibía 80 libras anuales de pensión por disposición de su primer patrón y amigo, aquel a quien había dedicado el *Tucídides*. A esto se añade la pensión del rey, acerca de la cual escribe en 1636 [66]): "Para nada hay tanta inclinación en la Corte, en estos tiempos, como para retirar pensiones y acortar los pagos..., y empiezo a temer que mi pensión, lo mismo que la de otros muchos, va a quedar en nada." Sin embargo, parece que siguió cobrándola hasta el final de su vida. Mientras estuvo al servicio de la familia Devonshire recibió un sueldo de cincuenta liras anuales; recibía también, de vez en cuando, pequeñas sumas, especialmente al dedicar sus libros, según costumbre de la época; así, por el *De Corpore* recibió 40 libras. [67])

En su testamento reparte su fortuna entre parientes

y amigos, por medio de legados, y se acuerda también de su ayuda de cámara. En vida fué generoso y compasivo, lo que sus amigos no podían hacer compaginar con sus principios. El capellán de la casa le pregunta un día, al ver que da una limosna a un pordiosero, en Londres, junto al río: "¿Hubiese usted hecho esto si no fuera un precepto de Cristo?" "Claro que sí." "Pero ¿por qué?" "Porque me era penoso el contemplar el estado miserable del anciano, y mi limosna, al aliviarle un poco, me alivia a mí también de la penosa impresión." 68) (Aubrey, I., 352.) Su herencia se acerca a las mil libras, más de lo que se podía esperar, teniendo en cuenta su generosidad, dice Aubrey (ib.).

2. Hobbes confiesa a menudo que no le preocupan lo más mínimo ni el dinero ni los bienes, y que tanto más le preocupa la ciencia. Cree que, por regla general, estas dos preocupaciones están en relación inversa, poniendo a la codicia en la misma línea que la pasión dominante de los animales de presa. "No hay malvado que no sea codicioso; no hay codicioso que haya realizado una acción noble."

"Cuando oigo que alguien, con motivo de un conocimiento o de un invento nuevos e ingeniosos, pregunta seriamente, es decir, irónicamente: Bueno; pero ¿para qué sirve esto?, entendiendo con esta pregunta el dinero que puede producir (a pesar de que tampoco sabe él para qué le sirve tener más dinero a uno que tiene bastante), pienso entonces que el tal no está muy lejos de la brutalidad." (Ep. ded. E., VII, 467.)

Pregona a menudo que sólo *animi causa*, por amor al arte, se dedica a la Filosofía *(D. Civ.*, praef. ad lect.); que casi no ha hecho otra cosa ni ha tenido otro quehacer en su vida que el meditar sobre el conocimiento y la voluntad humanos y sobre otras cuestiones de las

ciencias naturales (E., V, 63), y con un sentido platónico piensa en el inextinguible deseo que incita al alma a ponerse en relación con el magnífico Cosmos *(De Corp.,* praef. ad lect.). Ya hemos visto, en declaraciones más confidenciales, la autenticidad de este entusiasmo. Estima en mucho más la sabiduría que la erudición, llegando a decir (V. a. L., I, LXII) que si hubiese leído tanto como algunos, se hubiese quedado tan ignorante como ellos. Tuvo a mano bibliotecas de consideración en casa de su mecenas. Sobre su mesa se veían a Homero, Virgilio, Jenofonte y el Nuevo Testamento.

3. Si llegamos a conocer el gusto dominante, o, como suele decirse, la pasión de un hombre, así conocemos su carácter, por lo menos en cierta medida. Hobbes es, con seguridad, un tipo de rasgos firmes, rotundos: trabajador, prudente, reflexivo; sin pretensiones en cuanto a la vida externa, incansablemente entregado a la perfección de su saber; fiel a sus deberes, de tacto exquisito, resignado, con vocación para dirigir e instruir a los hombres; buscador de la justicia como una parte de la verdad; de sensibilidad exigente, de manera de ser sencilla y natural; amante de la paz, y, sin embargo, fácil a la polémica por defender sus ideas; irritable, impaciente con la ignorancia atrevida; tenaz y obstinado en sus opiniones ya adquiridas, aunque sean erróneas; con tendencia a la totalidad, a la consecuencia, a lo imponente, sin olvidar, no obstante, que la medida es la razón del arte y el secreto de la naturaleza. Así se nos presenta este gigante del espíritu, en medio de una época crítica: época, al decir de Goethe, la más característica de la Historia; demasiado fuerte y rudo para poder comprenderlo todo; un profeta en sentido distinto a lo creído por él; entregado con toda

su alma al movimiento científico de su tiempo, su última esperanza, y contento "de poder esparcir unas cuantas semillas de donde brote verdadera y pura filosofía". Un pensador severo y varonil, lo llama el historiador más joven de Inglaterra y de la Revolución. [69])

4. Caracteriza su personalidad y su pensamiento el hecho de haber llevado una vida relativamente independiente. Sin una profesión determinada, sin familia, de origen modestísimo, honrado, no obstante, en los círculos más distinguidos, a causa de su saber y de su inteligencia; a menudo de viaje, con prolongadas residencias en el extranjero, frecuentando hombres de todas las posiciones, pero en especial—además de los caballeros—médicos, juristas, políticos, poetas, representa, por todo esto, el tipo del literato moderno en su más alta expresión, con un poder debido exclusivamente a su pluma, comparable únicamente con el que alcanzaron hasta el siglo XVI los buenos teólogos, pero de un sentido contrario. Su fama y su importancia se reflejan en el testimonio de un contemporáneo, violento enemigo: lord Clarendon, en el mencionado escrito [70]), que, siendo una crítica agria del *Leviathan*, dice de esta obra: "La completa novedad de la obra (y nuestra época tiene un amor a la novedad como ninguna) recibe crédito y autoridad por el renombre del autor, un hombre de grandes dotes, de gran inteligencia, trabajada por lecturas, pero todavía más por propia meditación; un hombre que ha pasado muchos años en el extranjero y conociendo mundo; poseedor de la lengua clásica y las modernas; con fama de gran filósofo y matemático, y que ha cultivado el trato con personas dignísimas y extraordinarias... Sin embargo, siempre se han quejado sus amigos de que ha dado más tiempo a sus lucubraciones que a contrastarlas en el

intercambio con otras personas de las mismas o parecidas capacidades. Míster Hobbes es uno de mis conocimientos más antiguos, por quien siempre he tenido una gran estima, por tratarse de un hombre que, además de su cultura y de su sapiencia, ha sido juzgado siempre como una persona honorable, de vida intachable..."

5. W. Dilthey ha dicho últimamente [71]) que las ideas con que Hobbes conmovió a su época, y aun a las siguientes, no son tanto una teoría objetiva como la expresión propia y profunda de su carácter, ocultándose bajo la capa de argumentos lógicos una impetuosa subjetividad. "De dentro de su persona, tal como había sido formada en los viajes, en la Corte y en la observación de las revueltas políticas, le sale la profunda misantropía, una desconfianza recelosa y medrosa, y el vivo deseo de una vida más tranquila y segura." Es verdad que en Hobbes se esconde este deseo; también que este deseo, propio, en primer lugar, del sabio, luego del civilizado en general, lo convierte en una característica de la naturaleza humana, en una necesidad racional sólo contrariada por las pasiones. Todo lo demás que afirma Dilthey está en contradicción con testimonios auténticos. La profunda misantropía, desconfianza recelosa y medrosa, se la han atribuído únicamente sus enemigos, que, por lo demás, no le conocían personalmente. Con razón escribe sir Leslie Stephen [72]): "Todos los testimonios nos indican que era un hombre amigable y hasta entrañable. Pocos hombres hicieron tantos amigos o los conservaron tanto." Ilustra estas afirmaciones con unos cuantos ejemplos, y continúa: "Parece que Hobbes poseía una verdadera fuerza atrayente. Era un contertulio agradable, y poseía bastante ingenio para ser querido en todos los círculos." Por mi parte,

podría añadir algunos testimonios no impresos. "Si alguna cualidad había en su carácter que lo elevara sobre el nivel medio moral, era seguramente su natural agradecido" (v. Brockdorff).[73] No hay duda de que debe a la jovialidad, juventud y gracia de su espíritu, tanto como a su talento, la posición que ocupó en la familia Cavendish, y que desde aquí se fué extendiendo sin oposición. Las cualidades que le atribuye Dilthey le hubieran hecho insufrible en esos medios y también en los franceses, donde despertaba verdadero entusiasmo. Pero Dilthey cree poder deducir el concepto sombrío y pesimista que del hombre tiene Hobbes de su misantropía. Tales deducciones son siempre muy expuestas. Según se me alcanza, ni en los viajes—viajó en las condiciones más favorables posibles en la época, y le agradaba el viajar, que, además, le proporcionaba el conocimiento de personas más interesantes y agradables—, ni en la Corte—no llegó a conocer, en realidad, sino la pseudocorte del desterrado, y ya para entonces estaba firme su juicio sobre la naturaleza humana—, ni en el espectáculo de las revueltas políticas—ocurrieron demasiado tarde—, formó esta opinión, sino gracias, sobre todo, a sus dotes críticas, que, naturalmente, en los círculos aristocráticos, con sus individualidades bien marcadas, sus luchas de intereses y de todo orden, encuentran un ambiente propicio. Influyeron también, además de otras lecturas, de las que no sabemos sino que conocía muy bien a los poetas antiguos, sus estudios históricos. Tucídides ha ejercido una gran influencia sobre su pensamiento. Y, por último, no tanto los acontecimientos ingleses, que se desarrollan cuando ya su pensamiento está maduro, sino el conjunto de los acontecimientos de la época, las terribles luchas desencadenadas por la Reforma y la contrarreforma.

Eran los hechos que la generación anterior a Hobbes contaba; era la Historia, cuyas sombras poderosas se proyectan sobre el presente. En la segunda mitad del siglo XVI, las gentes significadas podían escoger entre el cadalso o el puñal del asesino. En Inglaterra, con la subida al trono de Isabel, hay una relativa paz. Pero ¡en Francia!, ¡en Holanda!, ¡en Escocia! En general, todos los demonios sueltos. No faltaban los espectáculos impresionantes, las tragedias conmovedoras. Esto ha favorecido las generalizaciones de un pensador libre y escéptico—libertad y escepticismo precoces, apresurados por sus viajes y sus frecuentaciones aristocráticas—, que, como tal, tenía que darse cuenta de la parte inconmensurable que en los horrores y confusiones de la época se debía a la locura religiosa, y a la superstición, y a las ansias dominadoras de las Iglesias.

No se hará justicia a su ideología, especialmente a su ideología política, si no se tiene en cuenta su enorme lectura de clásicos griegos y latinos, su ocupación especial en materias históricas. No hay razón para decir, con E. Gothein—que, por lo demás, en su exposición, tan interesante y documentada, *Estado y sociedad del tiempo de la contrarreforma (Kultur der Gegenwart*, II, 5, pág. 224), coloca a Hobbes como uno de los tres creadores de la ciencia política, junto a Dodino y Grocio—: "lo acabado o acabándose del devenir histórico le es indiferente". Ninguna de las dos cosas le es indiferente, sólo que distingue entre hechos y conceptos, historia y construcción, con una agudeza que aún hoy se echa, frecuentemente, muy de menos.

Parte segunda

# LA DOCTRINA

«En la ciencia ocurre lo que con las plantas: crecimiento y ramificación no son sino un producto continuo de las raíces.»

HOBBES.

«Las ciencias se alejan, en general, de la vida y no vuelven a ella sino dando un rodeo.»

GOETHE.

# Capítulo 1
# INTRODUCCION

Para comprender bien un pensar filosófico de importancia tenemos que contemplarlo con todos sus nexos y contrastes históricos, y, antes que nada, volver la mirada a los movimientos intelectuales que le precedieron y que con sus fórmulas, diversamente atacadas, pero acabadas, condicionaron y precisaron todo lo nuevo.

1. Si se comparan los tres siglos que suceden al descubrimiento de América con los tres siglos que le preceden, se observa en ambas épocas un decisivo enriquecimiento de los conocimientos científicos. Pero, mientras que en los siglos posteriores al descubrimiento se nota una disminución del espíritu religioso, nada semejante ocurre en los anteriores. Un sentido ortodoxo domina y sujeta el progreso del saber y del pensamiento, que en la época siguiente se hace libre, y, a causa de ello, tiene que combatir violentamente contra esa potencia obstinada y tradicional, o defenderse de sus ataques, acusaciones, obstáculos. Vencido unas veces, victorioso otras, pero a menudo transigiendo pacíficamente, va ganando poco a poco, sin embargo, en fuerza, extensión y seguridad. En la primera época no se puede

ser lo bastante atrevido para intentar buscar algo nuevo mediante la propia investigación. Se contenta el espíritu con enterarse de la sabiduría de los antiguos y criticarla, tomando como verdad lo que concuerda con la creencia. La filosofía aristotélica era admirada y estudiada por los árabes, contra cuya incredulidad se defendía el mundo cristiano; apropiándose semejante filosofía se podría emplear contra esos infieles, que nada quieren saber de la revelación, sus propias armas, las de la razón, y esto es lo que se propuso la Teología cristiana. La alianza de la Teología con el saber profano antiguo, que se pone a su servicio, produce un sistema armónico y completo del pensamiento, cuyo punto central ocupa la preocupación tensa del ciudadano de la *Civitas Dei* por la salvación de su pobre alma. No es un hecho casual que la física aristotélica engarzara tan admirablemente en ese sistema. Desde sus comienzos, el desenvolvimiento de la Iglesia está enlazado con la tradición cultural antigua. Para combatir contra las sectas filosóficas, mientras perduran, o contra sus propios herejes, tiene que utilizar las mismas armas con las que se ve combatida, las armas dialécticas, con las que más tarde construirá sus dogmas. Y en el campo virgen de las naciones germánicas, el clero entra como transmisor de esa prestigiosa cultura, cuya posesión representaba uno de los secretos de su poder. No se contentaba, pues, con una fe ciega, sino que procuraba que los jóvenes *entendieran* la creencia. El misterio de la Santísima Trinidad y el de la Encarnación se pueden hacer aceptables; pero la existencia de un Dios creador y conservador del mundo, esto—se pensaba—se puede demostrar lógicamente. Por lo tanto, la existencia y naturaleza divinas: he aquí el objeto excelso del conocimiento. Si a los sentidos y, por ende, a la razón del

hombre no se ofrece más que "este mundo", él nos debe servir para obtener aquel conocimiento. De la naturaleza de lo creado pasamos a la de su autor. Y estos temas sublimes del pensamiento cristiano se podían resolver totalmente, como lo habían demostrado los celebrados maestros del siglo XIII, con los conceptos y las teorías del "filósofo", a quien los mismos mahometanos reconocían como maestro, y a quien pronto los pensadores cristianos consideraron tan infalible en el dominio de la ciencia como el papa en el de la fe. 74)

2. La Física de Aristóteles, expresión del pensamiento griego cuando éste ha rebasado su momento de perfección y empieza a desviarse un poco, se corresponde con el pensamiento de los pueblos cristianos, momentos antes de llegar a su florecimiento cultural. En la corta vida de la cultura árabe representa su punto culminante, la tradición que la forma, sin ser modificada ni sobrepujada. Para los árabes, como para los cristianos, la gran adquisición del pensamiento antiguo, el monoteísmo, no era sino presupuesto y contenido de su fe, que en los espíritus superiores tendía a convertirse en sabiduría profana para librarse de las representaciones sensibles que acompañan a la forma judía.

Además de ofrecer una idea tan espiritual como posible del "creador", presenta la Física de Aristóteles una imagen del mundo tan en consonancia con representaciones naturalistas populares, de griegos, semitas y cristianos, que domina como una obra de arte espléndida sobre los sentimientos. No contradice las opiniones naturales, las representaciones habituales; las ideas creídas y las aprendidas nacen sobre el mismo suelo. Agrupa todas las ideas próximas, las eleva y las clarifica.

El conocimiento espontáneo queda satisfecho con la

representación geocéntrica del mundo; la interpretación animista de las cosas casa muy bien con representaciones habituales; se conserva el prestigio de las creencias teológicas con la explicación antropomórfica de los fenómenos. Todas estas relaciones tienen un aire familiar y pasan de unas en otras.

3. La afirmación de que la Tierra es el centro del Universo y que todo el cielo gira a su alrededor, se hallaba en el libro *De Coelo*, atribuído a Aristóteles, defendiendo esta tesis contra los pitagóricos. El complicado y tradicional sistema ptolomeico, que trata de explicar geocéntricamente los cambios solares y los movimientos de los planetas, era enseñado con el *Quadrivium* en las Universidades. Este sistema acuña, por decirlo así, la imagen ingenua de una oposición entre el cielo y la tierra. En la esfera celeste domina el orden más completo; las estrellas fijas "circulan" en el éter, el más puro y ligero elemento; el movimiento circular es el movimiento local más natural, porque termina en sí mismo; no hay, en realidad, cambio de lugar; es lo más parecido al reposo. Sobre la tierra, cada materia tiende en línea recta a su lugar natural, es decir, hacia su elemento, hacia su cualidad. Todos los cambios ocurren, porque la cualidad, actuando como forma, atrae a la materia, rechazando la cualidad contraria. Estos son los movimientos naturales; pero el *movimiento provocado* perdura contra los naturales, contra el reposo, mientras dure el impulso, pues abandonado a sí mismo disminuye poco a poco hasta extinguirse. Estas doctrinas, tan esclarecedoras, coincidían, en parte, con trozos originarios de la Teología cristiana, y en parte fueron introducidas artificiosamente en la misma. Porciones originarias: si Dios ha creado el mundo, lo ha creado bueno, esto es, para fines buenos, según las *ideas* propias de

su entendimiento, como los santos padres aprenden en Platón. La idea de una finalidad y orden del Universo, especialmente visible en el mundo celeste, reproducida por Aristóteles, sirve como irrefutable demostración de la existencia de una razón suprema.

Esas doctrinas no fueron introducidas sin modificaciones. Aristóteles atribuye únicamente a la razón divina nna existencia sin materia—pura forma—, ya un poco inconsecuentemente; Santo Tomás necesitará todo un reino de formas separadas, espíritus y ángeles celestiales.

4. La creencia animista descansa en una sencilla reflexión, todavía muy enraizada en el sentimiento popular. "Casi todas las cosas se mantienen en reposo, si no son movidas por fuera; algunas se mueven a sí mismas, están movidas por dentro. ¿Qué es lo que mueve el cuerpo de los animales y del hombre? Sensaciones, deseos, voluntad; en una palabra: el alma." Y la consecuencia viene por sí sola: allí donde observamos nn movimiento espontáneo, allí se esconde un espíritu o alma, y aceptando esto llegaremos a admitir el movimiento animado de las estrellas. Pero al hablar de movimiento no se piensa sino en un cambio de lugar, y Aristóteles llama la atención sobre el cambio de sustancia (= del mismo ser): el devenir y el desaparecer; sobre el cambio de cantidad: crecimiento y disminución; finalmente, sobre el cambio de cualidad: de peso, de dureza, de color, y aunque también estos cambios se reducen a cambios locales de la materia, expresan más puramente la esencia del movimiento, sobre todo el devenir, esto es, el llegar a ser.

Lo que llega a ser real fué, antes, posible, y como todo cambio, es decir, todo movimiento, es un realizarse algo, el movimiento no es otra cosa que el trán-

sito de lo posible a lo real. La realidad es conclusión, terminación; lo que concluye o termina, alcanza, con ello, su fin y reposa; el fin no es sino aquello que atrae, que mueve hacia sí; el fin perfecto y absoluto es el eterno reposo, la pura realidad. Este fin absoluto es, en cierto modo, de naturaleza espiritual. Y toda realidad es algo espiritual. ¿Qué es un espíritu? Algo etéreo, inaprehensible, que no ofrece resistencia—ésta es la creencia popular—. Algo parecido—dice el filósofo—es toda forma, toda actividad, todo cambio, y, en primer lugar, el llegar a ser realidad o devenir. Este no consiste sino en la adquisición de una forma, en el tránsito de la materia a la forma. La forma es el fin. Donde más claramente se ve esto es en los cuerpos orgánicos, que crecen dentro de una forma; y estos cuerpos poseen un alma, que es quien los hace vivir; el alma es, pues, la esencia de la vida; el alma vegetativa, de la que participan también las plantas, es esencia y causa de la alimentación y reproducción; el alma sensitiva, propia de los animales y del hombre, lo es de la sensibilidad, y el alma racional, exclusiva del hombre, del pensamiento. Por lo tanto, ya sabemos lo que es esencia de las cosas. Aquello que las mueve, que las hace devenir; es decir, su fin, su forma o su alma—que vienen a ser lo mismo, pues cada cual es un acabamiento, terminación, cumplimiento de un destino, reposo, verdadero ser.

En los seres orgánicos es donde se ve esto mejor, y por eso los demás seres son comprendidos como cuasiorgánicos. Aquéllos son esencialmente unidad y tienen su propia forma sustancial: el alma es la forma sustancial del cuerpo. Estos reciben su unidad de las formas sustanciales de los elementos que contienen, y que constituyen lo espiritual en ellos.

5. Esto aboca a una explicación antropomórfica, que no es sino una forma especial de la animista. Es una explicación a base de pensamientos conscientes o de cualidades y fuerzas que nos son conocidas por diferencias y contrastes de nuestras sensaciones. A las diferencias de las cualidades percibidas corresponden las diferencias de los hechos; cada cosa actúa de conformidad con su manera de ser, que lleva dentro de sí, y que viene a ser la causa. La necesidad de una explicación queda bastante satisfecha, si detrás de los hechos se ve una voluntad pensante o una fuerza que se manifiesta con ellos. La importancia teológica de la primera suposición salta a la vista. En relación con el mito creacionista judío, la cosmología aristotélica representa un antropomorfismo depurado, pero la misma visión primordial los sostiene: la magnificencia de los cielos y la deficiencia de la tierra, de la que derivó el mito de Adán. Para Aristóteles, el bien es lo único verdaderamente real, aquello a lo que tiende todo y de lo que todo participa; el fin en sí mismo, el acabamiento o perfección, la forma. Todas las formas son "bien", o buenas. Por lo tanto, el alma humana. La existencia real de las cualidades se desprende, especialmente, del hecho de que son *conocidas*, por los sentidos o por la razón. ¿Y cómo habían de venir a los sentidos, si no procedieran de las cosas? Pero el que permanezcan en las cosas y, sin embargo, sean enviadas por ellas, sólo es posible por su naturaleza inmaterial, formal, espiritual. En esto descansa la doctrina de las especies sensibles, esto es, imágenes o apariencias. No está muy lejos del realismo ingenuo, que piensa que las cosas y sus cualidades se espejan en el alma sensible. La realidad de las cualidades sensibles es especialmente "preciada para los escolásticos", como dice Descartes alguna

vez: era el "supuesto" del misterio de la Revelación. En la Eucaristía se transforma la sustancia del pan y del vino en el cuerpo y sangre del Señor, pero—según la certeza natural y la doctrina de la Iglesia—las cualidades sensibles permanecen: se gusta el vino y se ve su color. Las cualidades sensibles permanecen y son, por lo tanto, reales. Toda creencia en milagros y en la magia se apoya en ingenuos hábitos del pensar. Según éstos, el milagro es posible mediante acciones sobrenaturales en la naturaleza y la magia, por dominio de fuerzas secretas de la naturaleza—esta explicación de lo mágico revela un gran progreso con respecto a la explicación demonológica, que no es sino expresión más burda del mismo pensamiento.

Se comprende la naturaleza, en su decurso habitual, como dominada por fines, esto es, por potencias volitivas, por espíritus, y cuando hay revelación y milagros, por un espíritu todopoderoso.

6. Con los conceptos de finalidad y de bien se establece una unión íntima entre la concepción del mundo y el concepto de la vida, entre la filosofía teórica y la práctica. Si es verdad que dominan en la naturaleza, aparece todavía como más necesario y natural su señorío sobre la vida, ya que el hombre actúa mediante fines, es decir, se deja guiar por sus representaciones de lo que es útil o bueno.

El hombre—se enseña—puede conocer el bien, ya que su naturaleza participa de la razón divina. Los primeros principios generales referentes al bien constituyen la *lex naturae*, el derecho natural objetivo. Son conocidos inmediatamente por la razón práctica, del mismo modo que las primeras verdades teóricas indemostrables son conocidas por la razón especulativa. El conocimiento o el bien conocido mueve la voluntad, a

la manera de las causas finales; de forma que la voluntad se decide libremente, conforme al conocimiento o contra él; pero siempre en posesión de fuerza bastante para seguirle y para hacer frente a todas las pasiones concupiscibles e irascibles contrarias. Al conocimiento inmediato se agrega una inclinación natural hacia el bien. Pero el bien supremo para el hombre es el bien según la razón, que corresponde a su naturaleza racional; y su inclinación hacia él se explica por la tendencia dinámica de cada materia hacia su forma propia. Esta inclinación comprende, además de la tendencia al conocimiento de Dios, etc., el gusto por la vida social, ya que la naturaleza racional del hombre es a la vez su naturaleza social, y ésta el origen de la sociedad civil o política. El pacto enlaza al príncipe con el pueblo en esta sociedad, y ambos están sujetos al derecho natural, que es justamente derecho divino. Por eso la sociedad política está subordinada a la Iglesia, fundada por el mismo Dios, en una subordinación de cuerpo a alma.

También en este punto coincide la teoría con las maneras de pensar espontáneas, tradicionales y religiosas. Espontánea y natural es la convicción de que el hombre posee una voluntad libre, y estamos acostumbrados a considerar el bien y el mal como cualidades reales de las cosas y hasta del hombre, de sus acciones, de su voluntad, de sus pensamientos. Su conciencia le manifiesta al hombre la diferencia esencial entre ambos y, además, la religión, y en su caso la Iglesia, ayuda a la conciencia, erigiéndose en conocedora y juzgadora aun por encima del pensamiento.

La convivencia armónica parece cosa natural a parientes, vecinos, amigos; los pactos se hacen necesarios al separarse los derechos originariamente comunes. Cuando se admiten privilegios importantes, aparece

el juramento, esto es, la ayuda de Dios, para robustecer los contratos o pactos. Y de esta naturaleza es la relación entre el príncipe y el pueblo; éste, señor de sí mismo—soberano—; aquél, elegido y convertido en juez por el pueblo. Pero el hombre libre posee un sentimiento innato del derecho natural y de la equidad; las costumbres le son fáciles y sobreentendidas, tienen el prestigio de lo antiguo; el hombre piadoso se inclina venerablemente ante el sagrado derecho. Así, aparece la teoría del derecho divino de los reyes—derecho divino transmitido por la Iglesia o recibido inmediatamente de Dios—junto a la teoría primitiva del pacto.

7. Aunque toda esta filosofía no dejó nunca de ser combatida, y fué recibiendo innovaciones por diversos lados, llega a alcanzar su edad de oro (1200-1500), y sus conceptos fundamentales se mantienen firmes aun en aquellos que intentan darles una orientación nueva movidos especialmente por un interés teológico, al tratar de sustraer la libertad y omnipotencia divinas y la libertad y albedrío del hombre a la inmensa trama, cognoscible, de la finalidad racional. En una forma más o menos pura, esta filosofía domina, desde la Universidad de París y en todas las Universidades, hasta entrado el siglo XVIII, y en las que están sometidas a la Iglesia, hasta el día.

Pero pronto, y por encima de ella, la época siguiente, que es la que vamos a estudiar ahora, ve nacer una nueva filosofía, llamada con frecuencia filosofía reformada: en el fondo, en profunda oposición a la primera; exteriormente, apoyándose en ella o buscando fórmulas de transacción, pero con frecuencia también, especialmente en sus comienzos, manifestándose con decisión y violencia contra ella. A mediados de esta época (1650), los dos sistemas se mantienen frente a frente,

armados hasta los dientes, luego que la Iglesia, con la restauración jesuítica, hubo ganado en fuerza y osadía, que aprovechan también a su doctrina. Al final de la época, el antiguo sistema se derrumba o se estanca. Se lucha alrededor de nuevos problemas; los antiguos están casi olvidados. Las ciencias nuevas, victoriosas, no son incluídas en la Filosofía, ni combatidas con razones teológicas o por argumentos de autoridad; sólo sus consecuencias vienen a ser negadas por los defensores de la fe.

En puridad de verdad, la importancia de las luchas filosóficas está en el ocaso de la concepción cristiana del mundo y de la vida y en el orto de una nueva, que busca su apoyo en el conocimiento científico, en lugar de en las creencias tradicionales, y que, por eso mismo, se opone a todas las opiniones espontáneas, habituales, sagradas.

8. El carácter general de las transformaciones sociales que están a la base de estas luchas podríamos determinarlo así: 1. La voluntad y la acción se extravierten. Las ciudades, cuyo florecimiento corresponde a la época anterior, poseen una atalaya más alta, y su acción tiende, por encima de las murallas, a la lejanía. Empiezan a diferenciarse las capitales de las ciudades libres, concentrándose en ellas las fuerzas enteras del país en manos de comerciantes y estadistas. El comercio, reducido hasta entonces a los mares interiores y a algunos grandes caminos, simbolizando con su dirección de Sur a Norte el origen oriental y helénico de las jóvenes culturas, se vierte sobre el Océano, conquista nuevos continentes, funda colonias. Las naciones jóvenes han llegado a su madurez, y coinciden todas ellas en el ansia de poder y de riqueza, que penetra desde abajo en todas las capas sociales, y allá donde llega tien-

de a nivelar las diferencias históricas de las clases y de las comarcas. 2. En íntima relación con este hecho, se marca el paso desde un relativo reposo a un movimiento creciente y libre. Los sedentarios habitantes de las ciudades emprenden viajes, conocen nuevos países y costumbres, miran con ojos críticos las propias, el intercambio condiciona el igualamiento, se abren más amplios horizontes. Se hace pronto evidente que el camino más eficaz para la acumulación del dinero y de valores es el de poner en movimiento las fuerzas de trabajo, fabricar mercancías, buscar métodos nuevos y auxiliares mecánicos que apresuren o sustituyan el trabajo. El capital hace del comercio mundial su principio; su interés primordial está en el más rápido traslado de cosas y hombres. 3. De este modo, el espíritu de las naciones y su pensamiento más alto se elevan de la práctica y el arte a la teoría y la ciencia. Práctica y teoría se comportan como reposo y movimiento. La teoría es una fuerza motriz, destructora y constructiva: nacida paulatinamente de la práctica y en constante comunicación con ella, se independiza y se coloca a la cabeza. La práctica y las artes mecánicas están vinculadas a la tradición; su pensamiento se apoya en la autoridad y permanece dogmático, en armonía con el pueblo ignaro, para quien lo sencillo es natural; lo existente, venerable; las ideas en vigor, sagradas. La teoría y la ciencia buscan lo nuevo, piensan crítica y libremente, se apartan del pensar común, igualan todo para convertirlo en objeto de su estudio; luchan contra el estancamiento de las vías tradicionales, que parecen vías circulares, y avanzan decididas en línea recta.

9. El paso del coto cerrado a los enlaces abiertos y lejanos, de la línea circular cerrada a las líneas rectas indefinidas, del movimiento orgánico al movimiento me-

cánico, caracteriza el conjunto de la transformación económica del tiempo nuevo. Dilata sus mercados; somete a sus habitantes, en lo posible, a las mismas leyes, monedas, pesos y medidas; convierte el Estado absoluto en el único juez y señor, que impone sus leyes por doquier, con una especie de coacción mecánica. También el Estado se contrapone, en la medida que sigue sus propios impulsos y principios, a los hábitos del pueblo y a toda autoridad tradicional, incluída la Iglesia. Propulsa la economía, para favorecer su hacienda y su poder; protege el comercio, la industria, las ciencias, porque abren los tesoros de la tierra y dan suelta a las fuerzas productivas de trabajo. Como señor de la guerra, le interesa inmediatamente el perfeccionamiento técnico de armas y trebejos, de puentes, fortalezas, carreteras. Por su soberanía jurisdiccional se ve obligado a formar un derecho unitario, claro, transparente; a sentenciar rápida y seguramente, adaptando el derecho y la justicia a la realidad, es decir, siendo racionales, a proteger la vida, la propiedad, el honor de cada uno contra los demás.

Existe una analogía completa entre las condiciones sociales y las políticas. En los dos medios prospera el tipo humano libre de prejuicios, y hasta de escrúpulos; ansioso de poder, adaptando a sus fines los medios a su alcance, arbitrario, y que ectúa como lo que es. Individuos, grupos, Estados se particularizan cada vez más, compiten y luchan, aprenden a servir al propio interés sin muchas contemplaciones. Y junto o en medio de estos tipos, el pensador "ilustrado" e "ilustrador", cuya actividad es también un agudo diferenciar y combinar, que encuentra su expresión más acabada en el cálculo y, en general, en la Matemática. También se vierte hacia fuera: de la contemplación de sí mismo,

del cuidado por su alma y por su fe, pasa al mundo, que ya no es un medio auxiliar del conocimiento, sino el objeto propio y real del mismo. Y no revela en ese mundo el estado de reposo como el más natural, por más divino y animado, sino que no ve otra cosa que movimiento; descompone la curva en diversos movimientos rectilíneos, y todo lo dado en elementos simples, para aclarar lo confuso. No se pregunta por los fines, sino por las causas eficientes de los movimientos, y prescindiendo de todas las distinciones incrustadas en el lenguaje y las creencias, pretende reconstruir conjuntamente todos los fenómenos, luego de haberlos reducido a factores comunes. Así, construye los derechos de los individuos, iguales por naturaleza, como esferas de poder afirmadas por una voluntad común. Y el Estado, como la personificación de esta voluntad común y también de naturaleza individual.

10. Lo que nosotros esquematizamos conceptualmente no encuentra nunca una realización pura y completa, pero con semejantes esquemas ideales llegamos a comprender antes y mejor la realidad. Además, no nos impiden la investigación de las zonas intermedias, de los obstáculos y dificultades.

Las transiciones son suaves y numerosas, mientras la razón va como tanteando y formándose. Cuando provoca oposiciones decididas es al ser utilizada libremente, al convertirse en poder absorbente.

Así, la vida y las artes prácticas han favorecido el estudio del cálculo y de la Geometría, de la Astronomía y la Mecánica, y de la misma Jurisprudencia y de la ciencia política, y hasta los intereses teológicos les están, por diversos motivos, cercanos. Y mientras la prosecución exclusiva de fines "mundanos", profanos, no ve en la pura teoría más que una actividad

complementaria y subordinada, es esta actividad teórica esencialmente desinteresada, desvinculada de cualquier fin, únicamente preocupada de una visión objetiva. La Astrología estudia las constelaciones en su relación con el destino de los hombres, animales, plantas; la Astronomía estudia las constelaciones en relación consigo mismas. Lo mismo la Química, respecto a la Alquimia; la Física mecánica respecto a la teleológica. En las ciencias biológicas se ha llegado a esta separación recientemente; no así, de manera suficiente, en las ciencias sociales. Pero allí donde está establecida, la tendencia sensualista y antiespiritual lleva un distanciamiento agudo de la razón y los sentidos, a una oposición decisiva entre ambos. Las resistencias, obstáculos, persecuciones, del pensamiento libre se producen, en parte por su origen, en parte por el medio en que se mueve. Se le contiene y se le combate, se le contradice y se contradice; los errores son inevitables y el miedo a la propia consecuencia o a las reacciones sociales, especialmente a las condenaciones y violencias de los poderes sociales, que persiguen siempre toda nueva doctrina, mientras la antigua los sostenga o parezca sostenerlos, impiden que el pensamiento diga su última palabra o le obligan a disimularse en discursos complicados.

11. Sin embargo, irrumpen victoriosos los grandes acontecimientos, que trataremos de caracterizar siguiendo la tríada esquemática trazada al resumir la filosofía tradicional. El pensar geocéntrico queda destruído con la hipótesis copernicana. "Ningún descubrimiento, ninguna nueva convicción ha producido mayor efecto sobre el espíritu humano que la teoría de Copérnico. Apenas se había visto y recorrido la redondez de la tierra, cuando ésta queda despejada de su posición privilegiada como centro del universo. Quizá nunca se

ha pedido tanto a la humanidad; ¡tantas cosas se convertían en nada por su reconocimiento: un segundo paraíso, un mundo de la inocencia, poesía y piedad, el testimonio de los sentidos, la firmeza de una creencia poético-religiosa! No es de extrañar que no se la dejara pasar sin más, sino que se le opusieran toda clase de obstáculos, y que aquellos que la aceptasen se consideraran incitados y hasta justificados para una forma de libre pensamiento y de generosidad intelectual desconocida hasta entonces." 75) (Goethe.) Otros pasajes confirman la opinión del poeta. "Un hombre solo se adelanta a proponer este atrevido sistema, que trata de sustituir con una verosimilitud intelectual, reconocida por un contado número de filósofos, una evidencia de los sentidos que tiene consigo a toda la masa. Y no es esto todo: destruía al mismo tiempo un sistema aceptado en tres continentes; destronaba a Ptolomeo, que había recibido el vasallaje de catorce siglos." 76) "Toda la mentalidad religiosa que se levanta sobre la antigua concepción del mundo, pierde, mediante el sistema copernicano, su apoyo más firme. La aceptación del movimiento de la tierra provoca una revolución en todos los hábitos de pensar; había que echar por la borda casi todas las ideas cósmicas que se habían sustentado hasta el día." 77)

12. Galileo, que defiende con éxito la teoría contra las más plausibles objeciones, reconoce en el movimiento de la tierra algo trascendente, si con ello se viene a admitir que con la razón se puede hacer violencia a los sentidos. En este sentido, Galileo aporta una innovación trascendental, al someter a la razón, no tanto los sentidos como la fantasía y el sentido común. La obra de Galileo deshace la concepción animista de las cosas formulada en la física de Aristóteles. La ley de la inercia,

al hacer de la Dinámica una ciencia, es un conocimiento de los que hacen época. Con ella desaparece la distinción esencial entre reposo y movimiento, como con la teoría copernicana la diferencia entre el mundo celeste y el mundo sublunar. El movimiento es tan natural como el reposo, sin necesitar de un motor inmóvil; el movimiento más simple no es el circular, sino el rectilíneo, pero dotado de una determinada velocidad; y tampoco tiende a ningún fin, sino que marcha en su realidad general, accidentalmente empírica, sin finalidad e indefinidamente. Lo nuevo, ocasionado por una fuerza continua o accidental, será, positivamente, aceleración; negativamente, retardo. Fuerzas encontradas dan como resultante la dirección diagonal. Galileo enseña a apreciar el movimiento como una magnitud, cuya unidad la da el momento, o sea el ímpetu en el más corto espacio de tiempo, preparando así el camino al cálculo diferencial y su aplicación a los problemas mecánicos, iniciando de hecho, como lo reconoció su contemporáneo más joven, Hobbes, y como lo han venido reconociendo todos hasta hoy, la física general. Pero en la física moderna no se habla ya de formas y fines y de cualidades o fuerzas ocultas, o se habla cada vez menos, sino que se considera las fuerzas naturales como formas diversas de manifestación de la energía, que, en su calidad de movimiento mecánico de intensidad determinada, tiene la expresión más sencilla, y el problema planteado es reducir esas diversas formas a esta única. Si con ello se renueva el pensar teleológico, en cierto sentido, en el que también lo sostuvo Galileo, al mismo tiempo se destruye aquella su forma animista, nacida de la representación popular, ya que trata de representar la conexión de lo dado y las relaciones de sus elementos refiriéndolos a un algo ideal, inexperimentable.

La experiencia de los llamados movimientos provocados, que disminuyen progresivamente hasta cesar en absoluto (lo que teleológicamente no necesitaba explicación, ya que el reposo es el estado natural de los cuerpos), fué referida por Galileo al caso ideal de un movimiento uniforme, que tiende al infinito, para demostrar que la aceleración en los movimientos reales "naturales" —caída de los cuerpos—y el camino recorrido en los movimientos reales "provocados"—el lanzamiento—podían ser previstos gracias a ese supuesto. Desde entonces, este supuesto se convierte en la ley del movimiento, ley mecánica típica, que acaba con los antiguos conceptos de explicación del movimiento.

13. La explicación animista está mucho más enraizada todavía en la Biología. La finalidad en los organismos es un hecho innegable. La explicación de sus movimientos por el alma es casi tan irreprimible como la percepción sensible del movimiento del sol. Pero también en este dominio se da un paso decisivo con "el descubrimiento más brillante e importante que jamás se ha hecho en Anatomía y Fisiología" [78]), debido a un contemporáneo de Galileo, Guillermo Harvey, de quien, de igual modo, vino a decir su paisano y amigo Tomás Hobbes "que había revelado y demostrado, con admirable agudeza, la ciencia del cuerpo humano". La teoría de la doble circulación de la sangre convertía al corazón—hasta entonces "la parte más caliente del cuerpo", venerada por la ciencia con el mismo culto que le dedican el lenguaje popular, los poetas y los oradores de todos los tiempos—en una bomba mecánica, y sugería al contemporáneo Renato Descartes la idea de explicar todos los organismos animales como máquinas; y aunque Harvey considera todavía la sangre como la sede de un alma vegetativa, sensitiva y motora, ya Descar-

tes hace la afirmación decisiva: "Es un error creer que el alma presta calor y movimiento al cuerpo." A ambos se adhiere pronto una escuela de médicos (los "yatromecánicos") que persigue la explicación de las funciones fisiológicas, y aun de las patológicas, mediante leyes estadísticas e hidráulicas; cien años más tarde, un libro cuyo título equiparaba al hombre con una máquina, producía conmoción en el mundo culto. La oposición entre las dos épocas podemos representarla simbólicamente comparando los organismos artificiales de Vaucanson y los hermanos Droz, tan celebrados en el siglo XVIII, con la leyenda referente a Alberto Magno († 1280). Con auxilio de encantamientos cabalísticos llegó éste a construir una estatua de bronce que podía hablar y le revelaba los secretos más ocultos de la naturaleza. Tomás de Aquino, que sospecha en la estatua influjos diabólicos, la destruye un día en la celda de su maestro, quien, sin perturbarse, exclama: "El hermano Tomás es un hombre especial, destruye en un minuto lo que a mí me había costado treinta años de trabajo." 79) La distancia que hay de los sutilísimos e inútiles trabajos de relojería, que imitan al organismo humano, a esa estatua mágica, que la leyenda convierte en un organismo, es la misma que existe entre el siglo de las luces y ese otro siglo, supersticioso y lleno de presentimientos. Y a estas dos épocas se enfrenta, prosaicamente, la nuestra, con su trabajador férreo de cien brazos, el verdadero hombre artificial, sin pretensiones de ser o parecer un hombre verdadero, parto auténtico del pensamiento mecánico.

14. Los pensadores nombrados hasta aquí se han hecho célebres en los dominios de las ciencias particulares, que están sometidas a una diferenciación progresiva: Astronomía, Física, Fisiología. Otros se dedicarán

a destruir las explicaciones antropomórficas en aquellos dominios donde el objeto conocido está mucho más cerca del sujeto cognoscente; donde el hombre se estudia a sí mismo, su actividad y sus obras. En este terreno, el alma, desechada de la explicación de los fenómenos como elemento perturbador y superfluo, constituye el fenómeno auténtico, el problema inevitable, y la aplicación de los principios mecanicistas, es decir, de las Matemáticas, es, por lo menos, muy difícil. Por eso, frente al problema de la vida, la explicación mecánica triunfa sólo provisionalmente. Por el contrario, la misma Matemática, por su contenido y por su forma, mantiene relaciones fecundas con esos problemas. 1. Con la "perspectiva", objeto tradicional de la investigación, por su importancia para la práctica del arte, de la ciencia y de la misma Astronomía, y que por su naturaleza no podía sustraerse al estudio matemático, ya que el rayo de luz se presta inmediatamente a ser tratado como línea, y todas las relaciones ópticas, proyectadas en un plano, dan como resultado figuras mensurables. El mismo medir, que da nombre a la Geometría, no es más que un mirar o ver comparativo. Mediante los nuevos aparatos ópticos, la cámara oscura, el telescopio, el microscopio se multiplican, pero, al mismo tiempo, se simplifican los problemas ópticos. Una vez establecida como principio la necesidad de explicar el fenómeno de la visión por analogía con el efecto producido por los objetos en esos instrumentos mecánicos, la cómoda explicación tradicional es sustituída por la investigación del fenómeno de la refracción y de la relación causal entre las variaciones de la configuración del objeto y las del órgano. Keplero, el gran sucesor de Copérnico, exponiendo la parte óptica de la Astronomía [81]), ha dado aquí el paso decisivo al caracterizar la imagen de

la retina como lo propiamente sentido, poniendo así a la base de la actividad espiritual, mediciones inconscientes. Por esto, la Optica, teoría del más noble de los sentidos, y con ella la Matemática, orientan el pensamiento hacia el estudio de la naturaleza de la luz y de la naturaleza de la sensación, hacia la Física y la Psicología. 2. El otro influjo bienhechor de la Matemática se debe a su forma: es el método ideal. Trazar figuras, medir, calcular, conduce siempre a resultados ciertos y precisos. Galileo reprocha a un escolástico su idea de que la Filosofía sea algo así como un libro o el fantasma de un hombre, al estilo de la *Ilíada* o el *Orlando furioso,* donde lo que menos importa es la verdad. No; la Filosofía está escrita en el gran libro abierto ante nuestros ojos: el universo. Pero para leerlo hay que entender el lenguaje en que está escrito. "Está escrito en lenguaje matemático, y los signos son triángulos, círculos y otras figuras geométricas." [81]) Por el mismo tiempo, Keplero llama la atención sobre un principio —inserto en uno de los escritos que llevan el nombre de Aristóteles—contradicho, por lo demás, por los métodos de éste: que el entendimiento humano no conoce más que cantidades, o que sólo mediante ellas puede alcanzar un conocimiento perfecto, señalando así uno de los puntos esenciales de oposición entre la ciencia nueva y la vieja. [82]) En la medida en que se reconoce este principio, se plantea el problema de la naturaleza del conocimiento y del saber, del poder del pensamiento y de las características de la ciencia. Problemas que, por lo menos en nuestro tiempo, han sido considerados como especialmente filosóficos.

15. Existen conceptos divergentes y hasta contradictorios de lo que sea Filosofía. Sus relaciones con la Teología y con las inquebrantables opiniones teológi-

cas sobre el hombre y la cultura; sus relaciones, por otro lado, con las ciencias racionales y empíricas, y, por último, el prestigio antiguo de su nombre, la han hecho vacilar de rumbo y de sentido constantemente.

En el siglo XVII se llamó Filosofía, en primer lugar, a las Ciencias Naturales; luego, a la Ciencia, pura y simplemente. Como tal, conservó una relación necesaria con la Lógica, y otra, cuando menos problemática, con la Metafísica, y, por ella, con la Teología, la antigua compañera. La moderna "historia" de la Filosofía limita su estudio a esos objetos semiteológicos y a los lógicos, que no son sino propedéuticos. Con ello, desconoce la importancia histórica que corresponde a muchos pensadores en su calidad de cultivadores de la Ciencia y especialmente de la Ciencia Natural, y que, en concepto de tales, fueron en su tiempo reconocidos como filósofos. Sin embargo, esta concepción errónea de la historia de la Filosofía no puede sustraerse a los elementos comunes, a las nuevas concepciones vivas de la Filosofía y a las antiguas, elementos que la orientan hacia lo sintético y universal, hacia la psicología del hombre y de toda cultura humana (Derecho, Religión, Arte) y, finalmente, a la determinación práctica de la vida del hombre. Estos elementos necesitan ser elaborados para que transformen totalmente el sentido de esa historia. Su orientación hacia lo universal le obligará a dedicar la debida atención al contenido filosófico, inherente siempre en grado eminente a las Ciencias Naturales; camino ya iniciado en algunos libros recientes y que seguimos nosotros en el presente esquema. Es que, en realidad, no puede concebirse una historia de la Filosofía, sea cualquiera su contenido, si no se le fija como tema fundamental la liquidación de la Astronomía, la Física y la Filosofía escolásticas, de donde na-

cen también aquellos problemas que hoy se consideran como auténticamente filosóficos, y no sólo han nacido, sino que su gravitación depende del desarrollo de las Ciencias Naturales, y su solución está reservada a los principios de estas ciencias. Porque no es posible otra Metafísica que aquella que Kant llamó: fundamentación metafísica de las Ciencias Naturales; y este es el criterio que denuncia aquella distinción entre la Filosofía natural, cuyo objeto son los principios y aplicaciones racionales de la Matemática, y las Ciencias Naturales empíricas. En la dirección psicológica cobran especial interés, por su relación con este problema, las teorías de la percepción y del pensar, convertidas hoy, bajo el nombre de "teoría del conocimiento", en dominio propio de la Filosofía. La teoría del conocimiento ha venido a ocupar un puesto preponderante en la historia de la Filosofía; pero con una incomprensión de lo históricamente importante, se coloca con este motivo a Descartes y a Bacon a la cabeza de la filosofía moderna. Bacon [83], en ninguna actividad intelectual podía hacer época, y la influencia primordial de Descartes, aun en la filosofía actual, depende de su calidad de renovador de la Filosofía natural. Y junto a él, si bien con un influjo inmediato sobre la Física—la influencia de Descartes era inmensa, y luego la de Newton—bastante menor, Hobbes. Ambos influyen con su Filosofía natural sobre la Metafísica tradicional, positiva y negativamente; la influencia positiva de Descartes tiene más bien un sentido teológico-conservador; la de Hobbes, un sentido revolucionario. Ambos se asientan—el francés con menor firmeza—sobre los nuevos conocimientos, aportados por Copérnico, Keplero, Galileo y Harvey. Ambos persiguen la generalización ilimitada de la explicación matemática, es decir, mediante movimientos locales. A

ambos les preocupa el aprovechamiento de la nueva Física para el estudio del hombre: Descartes, en lo que se refiere a la Fisiología y a la Medicina; Hobbes, en lo que se refiere a la Psicología, Etica y Política. Lo que los diferencia—en el problema del alma—lo veremos más adelante; el principio común que los une, la Matemática, los conduce por las vías conocidas: primero, hacia la Optica; segundo, hacia la omnipotencia del método matemático, que Hobbes encuentra restringido a las cosas físicas y que, por lo mismo, quiere extenderlo a las morales. La Optica lo conduce hacia la naturaleza de la percepción; el método, hacia la naturaleza del pensamiento; ambos, hacia la relación entre el conocimiento y la realidad. Y aun dado caso de que se quiera reducir la historia de la Filosofía a teoría del conocimiento, hay que apreciar en Descartes y Hobbes la innovación trascendental que aportan con su generalización de la Mecánica: el derrumbamiento de la tesis antropomórfica en este dominio de la teoría del conocimiento. Por esta razón, y también para esclarecer la relación entre ambos pensadores con nuevos documentos, me detengo a examinar esta cuestión, esperando que con ello el pensamiento de Hobbes quede iluminado por todas sus caras.

16. La teoría de las imágenes inmateriales o *species*, fué, en su tiempo, combatida por algunos *nominalistas* ilustres. 84) Galileo, sin pensar en ellos, afirma rotundamente que todos los accidentes, fuera de los "primarios" —forma, número, movimiento—, no residen en los objetos, sino en nosotros mismos, y aparte de esto no son más que puro nombre. 85) Este pensamiento no nació, acaso, sin reminiscencias de Demócrito y de Epicuro, y hasta parece que Galileo admitió, al igual de Epicuro, que la percepción está ocasionada por partículas ma-

teriales del objeto, si bien exceptuó la percepción térmica. Gassendi, el amigo de Hobbes, renueva en el mismo sentido la doctrina de Epicuro (1649), que, por lo demás, se diferencia de la teoría escolástica en que admite imágenes materiales actuantes, en lugar de las inmateriales, lo que, de todos modos, venía a ser una gran renovación a favor de la ciencia antiteológica. Hacía tiempo (1637) que había aparecido la *Dióptrica* de Descartes, quien, siguiendo las huellas de Keplero, intenta por vez primera la explicación del fenómeno de la visión mecánicamente, acabando así con la teoría de las "especies". Está descartado que llegara á tener conocimiento de las palabras de Galileo—en su obra *Il Saggiatore*—; lo mismo él que Hobbes llegan a esas conclusiones en virtud de sus propios principios. Sin duda alguna, Hobbes se contaba entre los que recibieron con más impaciencia este trabajo de Descartes, y era el mejor preparado para asimilar críticamente ese escrito. "Luego de mucha experiencia y de serio meditar, adquirió la convicción de que en la naturaleza todo se produce mecánicamente, y que todas las apariencias de las cosas, tanto en el dominio de la sensibilidad animal, como en las afecciones de los demás cuerpos, se explican por los movimientos, de toda clase y medida, de una sola materia." (V. a. L. I, XXIII.) Ya hemos señalado en la parte biográfica que lo que primero atrajo su interés fué la teoría de la percepción sensible. No se puede precisar la cronología exacta de la evolución de su pensamiento; pero el mismo Hobbes pretende que ya en 1630, antes que Descartes, había explicado (L. V, 303) la luz y el sonido por movimientos transmitidos desde los objetos al sujeto percipiente. También escribe al marqués de Newcastle (en la epístola dedicatoria de un tratado inglés, no impreso, en 1646) que, cosa de dieciséis años

antes, en Welbeck, le había dicho que la *luz es una fantasía del espíritu*, producida por movimientos del cerebro, y éstos, a su vez, por los movimientos de aquellos cuerpos que llamamos luminosos, como el sol, las estrellas fijas y el fuego. Se lo recuerda para que sirva de testimonio, pues como después algún otro ha publicado la misma doctrina, se le podría achacar a él (a Hobbes) que edifica en terreno ajeno. "Sin embargo, me parece que el suelo filosófico es de tal naturaleza, que quien quiera edificar debe edificar, especialmente si el propio dueño no edifica." (E. VII, 468.) Aquí parece reconocer cierta prioridad a Descartes, pero tenemos más documentos que hablan en el sentido anterior. Se conserva un pequeño borrador [86]) que nos muestra el pensamiento de Hobbes sobre este problema en una época que no pasará del 1630, y al que, probablemente, hacen referencia esas alusiones. En él intenta una explicación de la sensación, en especial de la visión, por "movimientos locales", valiéndose de definiciones, que le sirven de principios para deducir las consecuencias, y de juicios disyuntivos; pero no rechaza la explicación tradicional de las *species*. Es su primer ensayo de aplicación del método geométrico a semejante problema, y en el que se hacen ya visibles los gérmenes de su teoría posterior. *Species* son sustancias, que son emitidas continuamente hacia el infinito, y poseídas de movimiento local, se lo comunican a los *spiritus* animales. "Luz, color, calor y otras cualidades perceptibles no son, al ser percibidas, sino efectos diversos de las cosas exteriores sobre los *spiritus* animales, mediante los distintos órganos, y cuando no son percibidas, no son más que la fuerza que poseen esas cosas exteriores para producir esos efectos; pero no existen "actualmente" en las *species*, como cualidades inherentes." "El efecto producido por el cerebro

sobre los *spiritus* animales mediante la fuerza que recibió él mismo de los objetos perceptibles exteriores, es un *phantasma*." El acto de la percepción no es otra cosa que movimiento de los *spiritus* animales, producido por las *species* del objeto supuesto presente; el acto del entendimiento, el mismo movimiento producido por el cerebro, etc.

17. La segunda etapa de su teoría representa su crítica de la *Dióptrica* de Descartes, enviada por Mersenne, el gran mediador de correspondencia científica, a Descartes, y contestada por éste al principio, y luego, desatendida. De las cartas que Hobbes escribió en esa ocasión se han conservado dos (una de ellas descubierta recientemente); el contenido se encuentra, a veces con las mismas palabras y más ampliamente, en un tratado latino [87]) que, según sospecho, entregó, como esbozo de la segunda parte de su sistema (1638-1646), a Mersenne. Cuando éste, por encargo de Descartes, le entrega el manuscrito de las *Meditationes* para que haga las objeciones pertinentes, estimula a su amigo a que escriba, para mandárselo a Descartes, un resumen de su sistema y una crítica de la *Dióptrica*. Mersenne había intrigado a Descartes con el anuncio de que su amigo inglés llevaba *in petto* una filosofía semejante, en la que no se tomaban en cuenta más que figuras y movimientos. Descartes se entera de las objeciones de Hobbes contra sus *Meditationes* y confiesa a Mersenne que no espera gran cosa de semejante autor en ningún otro dominio. Sin embargo, no deja de contestar a la crítica de la *Dióptrica;* bien es verdad que bastante despectivamente. Los puntos principales de esta crítica los podemos entresacar de la contestación de Descartes, pero es preferible que señalemos los pasajes más interesantes de esa crítica, en la que explícitamente reconoce que la hipó-

tesis de que el sol ejerce suma influencia sobre toda la "fina materia" que le rodea, simultáneamente en todas direcciones, y en línea recta, ha sido emitida por Cartesio y aceptada por todos (para el "todos" le basta el prestigio de Mersenne). "Porque lo que los aristotélicos dicen de ciertas imágenes inmateriales y aladas que llaman *species*, no son más que palabras." Parece, por otra parte, mantener su independencia, cuando dice que en ese punto no se desvía de Descartes, y que lo que él supone, no es más paradójico de lo que supone aquél. Pero en lo que más empeño pone es en señalar que su teoría es la más rigorosamente mecánica, por no admitir esa distinción cartesiana entre acción o inclinación al movimiento y movimiento propiamente dicho. Recuerda haber demostrado en la primera sección de su sistema (esta sección la debió de titular, ya por entonces, *De Corpore)* que la acción es siempre movimiento. "El vulgo acepta fácilmente la existencia de un *conatus* (es decir, tendencia al movimiento) sin movimiento, porque el conato en los cuerpos pesados se ve con los ojos, cuando, mantenidos en lo alto, se les deja sueltos, mientras que no se ve que haya movimiento mientras se sostiene el cuerpo. Por esta razón, para el vulgo es menos paradójico que sea un conato lo que se transmite del sol a los ojos, que no un movimiento. Pero para los que filosofan, es decir, para aquellos que quieren hacerse una idea de semejante conato tratando de representarse cómo el sol puede ejercer una acción sobre el ojo, o, en general, un punto sobre otro distante de él, la hipótesis que separa al conato del movimiento, no sólo se hace más difícil que aquella que los une, sino que es sencillamente impensable. Mi hipótesis es superior a la cartesiana, y a ella he llegado de la siguiente manera: la visión es un efecto del objeto, pero todo efecto es movimiento, y,

por consiguiente, hay un movimiento que se transmite desde el sol al ojo; la visión se verifica simultáneamente en todas direcciones, y el movimiento tiene que realizarse de la misma forma; semejante movimiento se llama dilatación; pero una dilatación continuada no puede tener lugar, so pena de desaparecer el objeto, sino acompañada de contracciones. El sol se ve siempre a la misma distancia, por lo que, o el sol está sometido a una especie de sístole y diástole, o la visión del sol no está afectada por la acción del sol. El mismo Cartesio, al tratar de explicar los efectos de la luz, se sirve de palabras que designan el movimiento local..., y hubiera llegado a corregir su hipótesis (que no le ha surgido metódicamente, sino por tanteos y, podríamos decir, aproximadamente) si las hubiese atendido más." Se percibe, por un lado, que Hobbes, como discípulo de Galileo, tiene especial interés en hacer resaltar contra Descartes el concepto de la velocidad virtual, que éste no supo apropiarse [88]); por otro lado, no puede ocultar cierto descontento por el hecho de que el rival se le haya adelantado. Pero la divergencia más importante se encuentra en otro pasaje de este tratado y en las *Objetiones* (según mi opinión, un poco posteriores); se refiere a un problema psicológico y es la primera expresión de una oposición que perdura hasta nuestros días y fué iniciada con la distinción específica que establece Descartes entre el hombre y el animal. "Ya que la visión no es otra cosa, *formaliter* y *realiter*, que movimiento, se deduce que el vidente *formaliter* y exactamente hablando, no es más que aquello que es movido, es decir, un cuerpo, porque solamente un cuerpo, esto es, algo material, dotado de dimensiones, determinable desde un punto, puede ser movido. Por tanto, si los seres animales pueden ver, aquello que en ellos se pue-

de llamar propia y adecuadamente *parte vidente* es un cuerpo, luego aquello que ve en los animales irracionales no es alma, o si es, el alma es movida y, por tanto, cuerpo. No tiene, pues, razón Descartes al decir en su *Dióptrica:* "Hace tiempo que sabemos con seguridad que es el alma la que siente y no el cuerpo", y al añadir todavía: "Porque vemos que cuando el alma es desviada por un éxtasis o por una fuerte contemplación, el cuerpo queda insensible, por muchos objetos que lo exciten." Pero ese *stupor*, en que caen los que se encuentran en contemplación, los enfermos o los locos, no consiste necesariamente en una "diversión" del alma, sino en otro movimiento provocado en los *spiritus*, en el cerebro o en el corazón, que hace que las partes movidas sean menos susceptibles de ser movidas por un objeto exterior. Porque si, como todos creen, las almas de los animales mueren con ellos, no es posible que puedan ser distinta cosa que esas partes, que están dispuestas y son movidas como lo exige un ser viviente para ser viviente, y cuando cesan esta disposición y este movimiento, cesa también de sentir el alma sensible. Queda, pues, claro que si el alma de los animales siente, siente también el cuerpo. El hombre siente como los animales; de la misma manera, por tanto, si el alma del hombre siente, siente también su cuerpo. Por eso, a las palabras "el alma es lo que siente" no debían seguir estas otras: "y no el cuerpo", porque, quiérase o no, se contradicen. Y de ser cierto que no es el cuerpo, sino el alma la que ve por mediación de las fibras nerviosas, con cuyo movimiento se da cuenta de la situación y distancia del objeto, se puede volver a preguntar cómo llega a ver el alma o mediante qué sentido y con qué fibras nerviosas se da cuenta del movimiento provocado por los nervios ópticos en el cerebro, si no es el

alma misma quien se mueve. Y si se concede esto, entonces el alma es también cuerpo. Si quisiéramos suponer que el alma conoce la imagen producida en el cerebro, tendríamos que negarlo con Descartes "porque harían falta nuevos ojos en el cerebro"; del mismo modo no podemos admitir "que el movimiento del cerebro pueda ser percibido por el alma, ya que a ésta le harían falta nuevos ojos para ver lo que ocurre en el cerebro, o bien, la cosa movida por irradiación y ese mismo movimiento, serían la visión. No se puede, pues, poner en duda que lo que ve es un cuerpo. 89)

18. Lo mismo que aquí defiende con argumentos fisiológicos, tiene que defenderlo contra las *Meditationes* lógicas y metafísicas de Descartes. Admite, sin contradecirlo, el *Cogito ergo sum;* pero no le parece una conclusión irreprochable: yo soy inteligente, luego soy inteligencia. Con el mismo derecho se podría decir: soy paseante, luego soy paseo. Y puesto que no se puede pensar ninguna actividad sin un sujeto, la cosa pensante es algo corporal, "ya que los sujetos o soportes de todas las actividades no se comprenden sino bajo el concepto de cuerpo o de materia". (Obj. II, L. V, 253.) También niega toda diferencia entre representación y pensamiento (que concluye siempre mediante razonamientos a la existencia de algo). Todo razonamiento no es otra cosa que la unión de nombres con la cópula "es"; "de forma que nunca concluímos nada respecto a la esencia de las cosas, sino sobre sus nombres". A pesar de esta oposición decisiva, tenía razón Mersenne al pensar que la coincidencia entre ambos era más fundamental, como lo vemos en su competencia por la prioridad de la interpretación mecánica de la percepción. Todavía unos años después declara Hobbes 90) que "con la única excepción de monsieur Descartes, los demás han pretendi-

do que la luz y el color, es decir, las apariencias de los objetos, que no son otra cosa que imaginaciones nuestras, son un *accidens* en el objeto mismo, y han buscado un lugar para lo que no tiene ninguno"; pero, más tarde (1656), se enorgullece de que "mientras las Universidades europeas sostienen que las sensaciones proceden de las *species*, él las ha concebido como efecto producido por el movimiento en el órgano", y de ser el autor independiente de esta teoría, "pues cualquiera que lea a Descartes se dará cuenta de que éste no adscribe ninguna clase de movimiento al objeto de la sensación, sino sólo una inclinación hacia el movimiento, cosa que nadie puede representarse qué sea".

19. No hay, pues, ninguna diferencia esencial entre Hobbes y Descartes en lo que atañe a los principios fundamentales de la época, aunque Hobbes, menos preocupado en construir el puente que lo una a la Teología dominante, considera cualquier empleo de la razón que va más allá de la materia experimental como algo sin sentido, y por eso aplaude y ayuda a Gassendi, que lucha denodadamente con los nuevos fantasmas metafísicos evocados por Descartes. [91]) Pero todo esto no son más que escaramuzas entre potencias aliadas; al proclamar como principio la explicación mecánica de la naturaleza, Descartes, Hobbes y Gassendi luchan por derrocar la autoridad de las Universidades y la de la Filosofía antigua. Descartes y Hobbes ensayan, por el mismo tiempo, una teoría mecánica de los fenómenos naturales, que Hobbes cree deber extender hasta la explicación del alma humana, mientras que Descartes introduce en este punto un dualismo mucho más enérgico que el propio de Aristóteles. Sin embargo, no fué *Metafísica*, sino su *Física*, lo que hizo que el nombre de Descartes pesara tanto en el siglo XVIII, que llegó

a olvidar la aportación casi similar de Hobbes. No es de extrañar, pues, que Descartes haya disputado agriamente su prioridad a Hobbes, de tal modo que, no las divergencias sobre el tema referentes a extremos poco importantes, sino la cuestión de la prioridad, es lo que alejó a ambos pensadores. Alejamiento contra el que lucharon en vano Mersenne, Cavendish y otros. 92) Fontenelle ha descrito con su estilo intuitivo el cambio operado en el siglo XVII en la ciencia. Imaginad a todos los sabios antiguos sentados en la Opera, presenciando el vuelo de Faetonte, arrebatado por los vientos. Suponed que no pueden descubrir la cuerda, ni tienen una idea de lo que haya entre bastidores. Uno de ellos diría: Sin duda, alguna cualidad oculta ha elevado a Faetonte... Otro: Faetonte tiene cierta preferencia hacia el techo del teatro; no se halla a gusto si no está allí. Otro: Faetonte no está hecho para volar; pero prefiere volar a dejar vacíos los altos del teatro.

"Otras muchas fantasías por el estilo vienen a ser aceptadas, hasta que llegan Descartes y *otros modernos*, y dicen: Faetonte sube porque es tirado por una cuerda y porque un cuerpo más pesado que él baja al mismo tiempo. Y ya no se vuelve a creer que un cuerpo pueda moverse si no es tirado o, mejor, empujado por otro cuerpo, ni que pueda subir o bajar si no es por efecto de un contrapeso o de una cuerda. Y quien llegara a ver la naturaleza tal como es, no vería otra cosa que la maquinaria del palacio de la Opera." *(Entretiens sur la pluralité des mondes*, prem. soir.) Pero Hobbes no se contenta con ocupar uno de los primeros puestos entre estos deshacedores de ilusiones y creadores de una explicación natural del mundo, sino que pretende también someter a los mismos principios la vida social de

los hombres. El ingenioso Fontenelle continúa: "Ahora no se busca otra cosa sino hacer del Universo, en grande, lo que es un reloj en pequeño, donde todo se mueve con movimientos regulados dependientes de la ordenación de las piezas." Lo mismo viene a decir Hobbes, respecto a su problema político. De igual modo que en un reloj, u otra máquina un poco complicada, no nos damos cuenta de la importancia de cada una de las piezas, si no las tomamos por separado para estudiar el material, la forma, el movimiento de cada una, así también es necesario estudiar el derecho político y los deberes de los súbditos; no ya para disolver el Estado en sus partes componentes, sino para considerarlo, a lo menos, como disuelto, de tal modo que se llegue a conocer qué partes de la naturaleza humana concurren, activa o pasivamente, a la formación del todo político y de qué manera tienen que asociarse los hombres que pretendan alcanzar una unidad." *(De Cive,* praef. ad lectt.) En otro pasaje compara el Estado con un hombre, y el hombre, con una máquina: "¿Qué es el corazón, sino un resorte; los nervios, sino otros tantos cordones, y las articulaciones, otras tantas ruedas que comunican el movimiento a todo el cuerpo?" *(Lev.,* Introd., E., III, IX.) El espíritu crítico de los filósofos no es sino este espíritu de análisis, que reduce toda realidad a sus elementos y muestra cómo éstos se ordenan en un conjunto por sí mismos, o son ordenados y sostenidos por una inteligencia superior. Es el reinado absoluto de la Lógica, que en su tendencia a dar leyes *a priori* a la Naturaleza, va cada vez más allá, a pesar de la resistencia de la experiencia, y, lo que es más, nos parece como necesario dentro de sus propios límites. En este sentido, se ha de apreciar el valor de Hobbes como un pensador lógico universal y consecuente, y

en los capítulos siguientes expondremos las característi-cas de su pensamiento y de sus aportaciones, que, par-tiendo de los principios formales, atraviesan todo el cam-po del pensamiento hasta culminar en los problemas de la cultura humana, sin perder nunca su estilo raciona-lista.

## Capítulo 2
# LA LOGICA

"Ya sé que aquella parte de la Filosofía que se refiere a líneas y figuras nos ha sido transmitida en buen estado por los antiguos, y también que constituye una muestra magnífica de la lógica verdadera, mediante la cual llegaron a encontrar y demostrar sus excelentes teoremas." *(De Corp.,* Ep. ded. y I, 1. 1, L. 1, 2.) A pesar de esta confesión, no se puede negar que la lógica de Hobbes tiene rasgos originales. Se aparta rápidamente de la famosa polémica—que remonta sus orígenes a la lógica de Aristóteles—de los universales, esto es, de si los conceptos o, mejor dicho, sus objetos están realmente en las cosas o sólo en el pensamiento, y acepta el más riguroso *nominalismo*, como algo que se sobreentiende. Las cosas, por naturaleza, son individuales, y nosotros las agrupamos, al designarlas con el mismo nombre, por llevar caracteres comunes. En una proposición unimos palabras, y una proposición es verdadera cuando los dos nombres son en realidad nombres de la misma cosa. El que esto ocurra depende de la voluntad de los hombres, en primer lugar del que habla; pero si varios utilizan los mismos nombres, es decir, el mismo lenguaje, tienen que estar de acuerdo sobre el uso de los nombres. Esto es especialmente necesario en la ciencia, constituída por proposiciones absolutamente verdaderas, y por eso cada ciencia debe partir de definicio-

nes, es decir, de fijar el sentido de los nombres que se van a emplear, operación que por su propia naturaleza no puede ser sino arbitraria. Se puede discutir sobre la utilidad de una definición, no sobre su verdad. Es verdadera y justa para quien la establece, que por fuerza ha de saber qué es lo que define. Al decir: esto se llamará A, y aquello B, conoce esto y aquello; por visión, o por representación, o por una ficción consciente, en una forma u otra, habrá de tenerlos presentes en la memoria. Y lo mismo quien quiera pensar conjuntamente con él. Sobre este supuesto, la naturaleza de los nombres definitorios es indiferente; no son más que signos convencionales, y su valor no está en ellos mismos, sino en la convención, en una coincidencia claramente consciente y acordada. Lo mismo puede establecerlas un solo pensador para su uso particular que varios para el uso común. Pero quien pretenda aprender tiene que aceptar las definiciones propuestas por su maestro, y no posee más libertad que la crítica del rigor de las deducciones, esto es, de los enlaces entres las definiciones y las consecuencias derivadas. "Pensar y calcular", y todas las operaciones intelectuales, se reducen a la adición y a la sustracción.

El pensar no es, en esencia, cosa distinta de la asociación y separación de representaciones, como sucede cuando un objeto lejano, incierto, va siendo reconocido poco a poco, o, al revés, cuando va alejándose y perdiendo poco a poco sus distintivos, hasta desaparecer de nuestros ojos. Lo primero es la adición; lo segundo, la sustracción. Lástima que nuestro filósofo se haya parado aquí, en vez de proseguir, con un punto de partida tan excelente, en la investigación de la naturaleza del pensar.

2. Pero, para *saber* algo, no basta con *conocer* una

proposición verdadera, sino que debemos *comprender* su contenido, esto es, acordarnos de la significación del nombre y referirlo al objeto y a la sensación que se tenía del objeto, cuyo signo tiene que ser cada nombre, si quiere tener algún sentido.

El saber científico, que cumple con estos requisitos, descansa, en última instancia, en la experiencia y en el recuerdo, lo mismo que ese saber común de los hechos, que también es propio a los animales. Al igual que éstos, el hombre es instruido por la experiencia, esto es, aprende a sospechar lo pasado y a esperar lo futuro.

Al hombre le ayuda, además, el sistema de los nombres o lenguaje, que fija los recuerdos. Ciencia, a diferencia de experiencia, no es conocimiento de hechos, sino de su origen; no de cosas, sino de causas. Por lo tanto, ciencia, en su sentido estricto, es decir, demostrable *a priori,* no es posible sino respecto a aquellos objetos cuyo origen conocemos, y conocemos ciertamente: sus causas deben estar comprendidas en su definición; de lo contrario, tampoco las hallaríamos en las proposiciones derivadas. Ahora bien; en esta forma no conocemos sino el origen de aquellos objetos o hechos producidos por nosotros mismos, "cuya producción depende de la voluntad humana"; por ejemplo, de los objetos geométricos o figuras, porque las causas de sus propiedades están contenidas en las líneas que nosotros trazamos; o de lo justo y de lo injusto, "porque nosotros mismos creamos sus principios, es decir, las leyes y los contratos" *(De Hom.,* cap. X, 4, 5). Esta es su última posición en un problema que le había preocupado vivamente hacía tiempo. No se adentra en las últimas profundidades de la teoría del conocimiento: por eso no cesa de buscar una nueva forma a sus ideas. Su pensar ve, en este sentido, que no es posible ciencia

rigurosa, sino de objetos pensados, abstractos, ideales, y de ahí esa idea del "cuerpo" político, imperceptible para los sentidos, cuyo tipo construímos nosotros mismos. Todos estos objetos ideales los fabricamos nosotros al pensarlos, y pueden ser, de una manera más o menos perfecta, una reproducción de aquellos objetos que consideramos como pertenecientes al mundo exterior; pero siempre los hechos reales, aun esos que, como el Estado y los conceptos morales, no existen más que en el pensamiento del hombre, podrán ser "medidos" con estas "ideas nuestras". Si tal tipo de ciencia lo limita Hobbes a la Geometría y a la Política, hay que tener en cuenta que esta relación de las ideas con la realidad, donde más fácilmente se puede patentizar es en esas dos ciencias, todavía mejor en la primera que en la segunda. Más problemática es la misma consideración extendida a la Cinética o ciencia del movimiento —también de carácter apriorístico en su *Sistema*—, en el momento en que empieza a descubrir las causas reales de los fenómenos. Volveremos sobre el particular al hablar de la Física.

Sabemos que, originariamente, su interés por la Mecánica derivaba del que tenía por la Psicología, más exactamente, por el estudio de la percepción sensible. Al acoger la teoría de la percepción en su plan sistemático, lo hace a causa del objeto, es decir, de las cualidades sensibles, porque para explicar físicamente la luz, el sonido, etc., le es imprescindible la referencia al sujeto, al que esas cualidades son "inherentes". Y al creer que con su teoría de la percepción a base de movimientos del objeto y del sujeto posee la explicación justa, piensa que esta parte de la Física es demostrable *a priori*; y, si no me equivoco, no ha pretendido, al principio, otra cosa que exponer en su *Sistema* úni-

camente lo demostrado. También me equivocaría mucho de no ser cierto que en el *Corpore*, I, 6, 6, está contenido fundamentalmente el plan que trataba de seguir en su trabajo sintético; pero en la realidad se ha apartado de él. A la *Philosophia prima* debían de seguir: 1, la Geometría; 2, la teoría del movimiento; 3, la teoría de la percepción, como introducción necesaria para, 4, la teoría de la luz, el sonido, etc. Estas dos últimas partes formarían la *Física*, y las cuatro reunidas "contienen todo aquello que en la *Filosofía natural* es susceptible de auténtica demostración". Si se quieren explicar o justificar los fenómenos especiales de la Naturaleza, o hay que recurrir a esta parte demostrable de la ciencia, o, de lo contrario, "no se encontrará ninguna razón, sino vagas suposiciones". (Hay que recordar que, como hemos dicho más arriba (§ 5), a la cabeza de todo este sistema demostrable va el principio de que todo cambio se explica por el movimiento, en calidad de axioma, es decir, no necesitado de demostración.) Luego le sigue el plan (primitivo) del *De Homine*, con las palabras: "Tras la Física viene la Moral, donde se estudian los movimientos de los sentimientos..."; vienen después de la Física porque tienen sus causas en la percepción y en la representación..., "que son objeto del estudio físico". En lugar de la distinción entre causas generales y especiales, coloca más tarde la de fenómenos, cuerpos o movimientos abstractos y concretos. Al principio mantiene la demostrabilidad de la causalidad general de los fenómenos físicos; la niega más tarde expresamente, y limita la demostración al manejo abstracto y geométrico de magnitudes y movimientos, con lo que la división de *De Corpore* cambia completamente: detrás de la *Philosophia prima* no vienen las cuatro partes indicadas, sino que el conjunto se compone de cua-

tro partes: 1, Lógica; 2, Conceptos fundamentales; 3, Razón de los movimientos y magnitudes; 4, Física o pequeños fenómenos naturales, a base de puras hipótesis. 93) 94)

## Capítulo 3
## CONCEPTOS FUNDAMENTALES

1. Hobbes designa el conjunto de sus conceptos fundamentales, separándolo de la Lógica, con el nombre tradicional de *Philosophia prima*, equivalente al otro, más conocido, de *Metafísica*. Aquí juega la definición—en su forma más sencilla de división de la materia—un gran papel. La materia es lo dado, la experiencia posible —interna y externa—, o, como dice Hobbes, lo "nombrable". Este procedimiento, el más característico del filosofar, lo compara con el del escultor, que al cincelar el bloque no hace la estatua, sino que la encuentra, y, más atrevidamente todavía, con la creación del mundo: "Sobre el caos revuelto de tus pensamientos y experiencias se cierne—si es verdad que quieres dedicarte a la Filosofía—tu razón. Lo revuelto tiene que ser desenmarañado, separado, distinguido, nombrado, es decir, ordenado, lo que viene a decir que hace falta un método adaptado a la forma en que fueron creadas las cosas. El orden de la creación fué: luz, separación del día y la noche, el cielo, los astros luminosos, los seres sensibles, el hombre. A la creación sigue la ley. El orden del estudio tendrá que ser, por consiguiente: razón, definición, espacio, estrellas, cualidades sensibles, hombre; el hombre, más tarde, se convierte en ciuda-

dano." Aunque esta comparación no es más que una expresión incompleta de la idea central del racionalismo—de derivar lo particular de lo general—, no por eso es menos admirable. Le ha sugestionado, seguramente, la idea de reproducir conceptualmente el origen de las cosas y de la misma civilización, porque, por lo demás, el concepto de creación en sí mismo no debía de interesarle mucho, dada su actitud francamente opuesta a toda explicación teológica (tampoco la comparación se encuentra más que en un prólogo). Más bien vemos en esa comparación el anuncio precoz de la concepción evolutiva del mundo, que ha ganado cuerpo en nuestra época. Por eso, en su realización, no va Hobbes más allá de la misma división de los seres materiales. Varias veces emprende una *clasificación de las ciencias*, y en sus dos últimos intentos (L. IV, 29; III, 67) sigue consecuentemente aquella idea de una marcha de lo general a lo particular, renunciando a la distinción entre cuerpos políticos y materiales, y haciendo posible, de una manera general, el paso desde los puros cuerpos al hombre, mediante las ciencias acerca de los minerales, plantas y animales. En su sistema, este tránsito es un poco brusco, pues no hay ninguna indicación de que los cuerpos organizados son una diferenciación dentro del concepto general de cuerpo, a pesar de que trata de los animales como seres percipientes. En esos dos ensayos de clasificación se encuentra el concepto espinosista y no rigurosamente nominalista de *Corpus Universi*, dentro del cual se distinguen primeramente como partes los astros y los meteoros. Pero siempre se mantiene firme en su afirmación de que solamente los cuerpos pueden ser objeto de ciencia o de filosofía. ¿Es esto una consecuencia lógica de sus premisas? "Filosofía es aquel conocimiento, adquirido

por un recto pensar, de los efectos o fenómenos mediante los conceptos de sus causas o de su producción y, recíprocamente, de las producciones posibles conociendo los efectos", dice la definición puesta como base *(De Corp.,* t. I, 2). "Efectos o fenómenos son aquellas propiedades o fuerzas de los cuerpos por las que los distinguimos unos de otros o los reconocemos como semejantes." "Es objeto de la Filosofía cualquier cuerpo cuya producción puede ser pensada de alguna manera, y cuya comparación con otro puede ser establecida desde algún punto de vista." Estos son los principios en el primer capítulo de *De Corpore.*

2. La definición de "cuerpo" viene bastante más tarde. Será derivada—y con ello volvemos a coger el hilo—de la división de las "cosas nominadas", de las que hay cuatro clases (cap. V, 2): cuerpos, propiedades, representaciones y nombres; además, pueden ser *también nombrados* los juicios o proposiciones que son uniones de nombres. Pero ¿por qué no hay ciencia más que de los cuerpos, y no de las otras clases? Y, sin embargo, ya en el capítulo siguiente se dice (cap. VI, 1): "Los primeros principios de la ciencia son las *representaciones* de los sentidos y de la imaginación, de los que, sin más, sabemos que existen; pero el por qué existen, o qué causa los produce, no podemos saberlo sino con el pensamiento; y éste consiste (según cap. I, 2) en reunir y separar: en el método sintético y analítico." E inmediatamente (ibíd., 4): "La ciencia no consiste sino en el conocimiento de las causas, a ser posible, de todas las cosas; las causas de las cosas individuales están constituídas por las causas de lo general *(Universalium sive simplicium)*; de donde resulta necesario que el conocimiento de esta clase de causas, o sea de las causas de *aquellos accidentes* comunes a todos los cuerpos

o materias, preceda al conocimiento de aquellas otras individuales, o sea de las propiedades por las que distinguimos una cosa de otra." En la proposición arriba citada había considerado las propiedades como los auténticos fenómenos. ¿Cómo diferenciar, ahora, los cuerpos de las propiedades? Contesta el capítulo VIII, 20: "Cuerpos son cosas que no han sido originadas; las propiedades han sido originadas, pero no son cosas." Por último, en el capítulo XXV, al tratar de la percepción sensible, se repite la definición de la Filosofía, y poco después: "Entre todos los fenómenos que se nos presentan, lo que más admira es que de los cuerpos naturales, unos llevan consigo los originales de casi todas las cosas (otros no llevan de ninguna)..., de forma que no podemos investigar las causas de las sensaciones por mediación de ningún otro fenómeno, sino por ellas mismas." ¿Cómo se resuelven todas estas contradicciones? Sin gran dificultad. Hobbes parte, al igual que Descartes, del hecho de que a cada pensador no le son *dadas* más que sus propias sensaciones, es decir, fenómenos subjetivos o psicológicos; éstos son las cosas nominadas, o, mejor, susceptibles de recibir un nombre. Pero, al hacer la clasificación de estas cosas, Hobbes no hace referencia al hecho de que el sentido común del hombre, y la misma inteligencia animal, ya han llevado a cabo, con anterioridad a todos los filósofos, una clasificación de las cosas, al sentir y considerar lo percibido por los sentidos como separado y formando la auténtica realidad exterior. Y esta separación no puede menos de reproducirla el filósofo. En la misma distinción, posterior, entre las cosas externas y sus propiedades va precedido por el lenguaje.

3. En este momento se plantea la importante cuestión, auténticamente filosófica: ¿En qué relación está

la cosa respecto de sus propiedades? ¿En qué relación ambas respecto de su representación? La existencia psicológica del objeto parece encontrar su causa en la existencia real del mismo, y la existencia ideal de las cualidades parece exigir, para ser explicada, *supuesta ya* la verdad de la existencia real, su existencia en el objeto. La representación se comporta con la realidad como una copia con su original. Este era el sentido de la doctrina tradicional, al explicar las sensaciones por las cualidades reales, de acuerdo con las representaciones populares. Pero Galileo, Hobbes, Descartes enseñan que en el fenómeno de la percepción sensible no hay, además de la misma sensación, más que movimientos entre los órganos de los sentidos y los objetos. Las cualidades sensibles no existen más que en el sujeto, mientras que en el objeto, y a partir de él, no hay más que movimientos, que no tienen ninguna semejanza con las sensaciones. Pero esta nueva teoría, lo mismo que la antigua, supone la existencia real de los cuerpos, y tiene que reconocer como existentes en los mismos aquellas cualidades imprescindibles para que nos podamos representar sus efectos recíprocos, y los efectos en los órganos de los sentidos: masa y movimiento. Son las llamadas cualidades "primarias". Si no se las quiere designar con este nombre de "cualidades", habrá que buscar otra expresión que las distinga del cuerpo mismo —a pesar de que éste no puede ser pensado sin ellas, y se identifica, en realidad, con las mismas—, y para esto sirve el concepto de *accidens*, del que dice Hobbes que es más difícil aclararlo mediante definiciones que mediante ejemplos *(De Corp.*, VIII, 2). En realidad, con los argumentos en contra de la realidad de las cualidades sensibles se refuerza al mismo tiempo aquella suposición inverosímil de que la existencia del mismo

cuerpo no es más que un *hecho psíquico*, y que no podemos alcanzar un conocimiento inmediato que trascienda de lo psíquico. Este punto de vista faclita enormemente la tarea de Hobbes y Descartes para explicar el mundo, desbrozado ya el fárrago subjetivo, como extenso y movido. Para Descartes, lo decisivo será ese dogma tradicional de la Filosofía, por el que se reconoce a la razón un poder autónomo de conocimiento. No son sólo los sentidos, sino también la razón, lo que exige un mundo intenso y corporal—y de aquí precisamente la verdad de la suposición—. Contra semejante fundamentación se erige la crítica kantiana, con su conclusión "de que todo conocimiento de las cosas por sólo el puro entendimiento o la pura razón no es más que apariencia, y que la verdad está en la experiencia". Hobbes hace del mundo interior el contenido de un concepto, no finalista, sino necesario y, bien mirado, *arbitrario*. Propone el siguiente ingenioso experimento intelectual: Suponed aniquiladas todas las cosas y únicamente existente un filósofo; es evidente que éste poseería en su recuerdo las mismas representaciones o fantasmas que si el mundo siguiera existiendo; no adquiriría nuevas representaciones, pero seguiría manejando las antiguas, como lo hacemos nosotros al pensar. El puro recuerdo o representación de lo exterior o de la existencia de algo no sería otra cosa de lo que es ahora: una representación del espacio. Pensaría primeramente en la realidad de un espacio vacío, sin cuerpos; pero, guiado por sus recuerdos, los iría colocando y los vería ocupar una parte determinada del espacio. "Por lo tanto, se pueden considerar esas representaciones, esto es, someterlas al pensamiento, con este doble título o nombre: como propiedades internas del alma—así las estudia la Psicología—, o como copias de las cosas exte-

riores, es decir, sin existencia extèrior real, pero apareciendo como realmente existentes en el exterior, y en este respecto habría que estudiarlas últimamente" (es decir, en la Física). Al pensar este solitario que las cosas vuelven a ser creadas, no las considerará como meras porciones del espacio, sino como algos independientes de su imaginación. Y así nos comportamos, en realidad, en relación con el mundo corporal (aquí está el germen de *D. C.*, c. VIII, 1). De lo que se trata, lo mismo para estos filósofos que para toda la ciencia moderna propulsada por ellos, es de lo siguiente: relacionar entre sí todos los fenómenos no considerados como psíquicos, compararlos y referirlos a un denominador común, a la experiencia más general de todas: la materia en movimiento. Por eso, la aceptación de cualquier cualidad inherente a la materia iría contra la propia voluntad del investigador de eliminar todas las cualidades, reduciendo los fenómenos a materia y movimiento. 95)

4. El concepto de sustancia material no posee, al igual de todos los conceptos científicos, ningún valor absoluto, pero sí el gran valor relativo de haber hecho posible la ciencia al permitir explicar la diversidad de los fenómenos por los cambios de lugar de partículas firmes, divisibles o indivisibles. Este concepto se hace inútil cuando se llega a explicar los hechos como aumentos o disminuciones cuantitativas de diversas formas de aparición de un algo desconocido, la energía. Sus expresiones más sencillas son determinadas unidades de masa, de determinada velocidad virtual o real, porque en ellas queda eliminado en todo lo posible cualquier elemento subjetivo. Las consecuencias que para nuestro pensar general se derivan de este nuevo concepto científico—conservación de la energía—

no han sido todavía bastante apreciadas. Apenas si ha sido expuesto el parentesco entre este concepto y la reforma kantiana de los conceptos filosóficos fundamentales, que, si se considera convenientemente, nos conduce al siglo XVII, en que ciencia natural y Filosofía son inseparadas e inseparables, y en que se llevan a cabo innovaciones tan trascendentales—más todavía que las del siglo XIX—, que hay que esperar al siglo XX para que sean sistematizadas y completadas. Ahora se trata de una superación del "materialismo", es decir, de no considerar la explicación mecánica como un principio definitivo. Frente al formalismo dominante—esto es, la teoría de las formas sustanciales—, el "materialismo" —su antítesis—introducido por Descartes y Hobbes era necesario; pero ambos pensadores estaban muy lejos de enseñarlo como un dogma absoluto; al contrario, por su posición crítica e "idealista" ("fenomenalista"), le niegan esa consideración y abren paso a su superación. Se ha considerado a Descartes menos materialista de lo que podían autorizar sus escritos; con Hobbes ha sucedido lo contrario: se le ha mirado con terror y se le ha borrado casi por completo de la lista de los filósofos. Esto reconoce las siguientes causas: La vieja Metafísica sostenía la existencia de "formas separadas", es decir, que por lo menos las formas más altas, las almas pensantes, pueden existir y existen por sí y separadas de cualquier cuerpo; pero están unidas al cuerpo humano, le dirigen por la razón y la voluntad racional, aunque también están sometidas a su influjo. Descartes transige con esta doctrina, hasta tal punto, que se podría pensar que la reforma filosófica de este espíritu científicamente revolucionario se ha reducido a la Metafísica. Empeñado en alejar cualquier recuerdo animista de la explicación natural, considera a los anima-

les como puras máquinas, y también al hombre, si se exceptúa el hecho subjetivo más cierto: su pensamiento; pero este mismo hecho le obliga a admitir la unión del cuerpo y del alma como algo casual, inexplicable, sin trabazón en el sistema de su ciencia. Esta falta se la había preparado él mismo al formar los conceptos iniciales. Como dice Spinoza: "había conceptuado al espíritu tan distinto del cuerpo, que no le era posible señalar una sola causa de la unión de los dos o de los espíritus, y se veía obligado a refugiarse en la causa de todo el Universo, en Dios" (Sp. Eth. P. V. praef.). Y este pensador libre, al que una equivocada historia de la Filosofía representa como discípulo de Descartes, "no cesa en su asombro al ver que un filósofo firmemente decidido a no admitir sino lo que sea deducción de sus propios principios y a no afirmar sino lo pensado clara y distintamente, y que reprochó tan a menudo a los escolásticos el que quisieran explicar cosas ocultas mediante cualidades ocultas, admita una hipótesis más oscura que cualquier oscura cualidad" (ibíd.). Spinoza debe ser considerado como compañero de armas de Hobbes, que confiesa su propósito de espantar y ahuyentar la "Empusa" metafísica con la luz de la razón. 96)

5. *No existe ningún espíritu*; éste es el principio central de su Metafísica, si se quiere llamar así al conjunto de sus principios fundamentales. Hobbes se da cuenta de que con él arremete, no sólo contra la antigua Metafísica, sino contra la fe. Aquélla depende de ésta, hay un parentesco entre la metafísica religiosa y la superstición popular; todo esto lo sabe, y tratará de explicar psicológicamente esta superstición. Los argumentos a favor de ese principio son los siguientes:

*A)* Por la razón. Los espíritus son impensables. "La

palabra espíritu no designa otra cosa que los habitantes imaginarios del cerebro" (L. c. v., III, 34. E. III, 387). Espíritus y cualidades o especies sensibles—luz, color, sonido—tienen la misma categoría, "ya que no dejan de aparecérsenos lo mismo en el sueño que en la vigilia; no pueden ser cosas fuera de nosotros, sino representaciones del alma, formadas por ella" *(De Corp.,* I, VI, 4). Por el contrario, el concepto de espacio tiene un carácter *a priori*, es general y necesario. Si existen espíritus, deben existir en alguna parte o lugar del espacio; pero a todo lo que ocupa lugar en el espacio llamamos cuerpo. Los espíritus, o no son nada, o son cuerpos. El admitir la existencia de espíritus o almas separables de los cuerpos procede de un falso pensar, y esto es lo que se empeña en demostrar a menudo Hobbes.

*B)* Por la experiencia. No se tropieza nunca con ellos. La realidad de los ángeles, que en la vieja Ontología—como se llamaba esta parte de la Metafísica—tenía tanta importancia, es cuestión de fe. Hobbes excluye de la Filosofía el conocimiento de semejantes objetos, porque no son susceptibles de más o de menos, es decir, de un pensar calculador. Los espíritus más conocidos, los fantasmas, son imaginados por el pueblo como corporales, como seres etéreos. Los fenómenos son reales, pero su interpretación, falsa, porque los hombres no piensan bien y no saben que semejantes fenómenos son creaciones de la fantasía. Esto se demuestra porque, al admitirlos como existentes en el espacio, se cae en contradicciones. No queda más que la experiencia, que cada uno tiene de su propia alma: la existencia del alma humana y, en cierto grado, del alma animal vale como cierta. También Hobbes la admite, en cuanto alma signifique el sujeto lógico de las sensaciones o representaciones; pero no se deduce de ahí

que sea una sustancia o que sea otra cosa que sustancia corporal. En su primera época tendía a admitir la existencia corporal del alma, en forma de sustancia inaprehensible, gaseosa, como los espíritus animales de la Fisiología de entonces, en realidad identificándola con éstos. Más tarde renuncia a esa explicación y se acerca a la concepción moderna de una "psicología sin alma", en la que el alma no es más que el sujeto lógico de los fenómenos psíquicos, o un nombre para designar la unidad del cuerpo viviente con respecto a los mismos; de forma que se puede decir, con Spinoza: "cuerpo y alma son uno y lo mismo". Se acerca mucho a esta estricta consecuencia. Al describir la reacción de los cuerpos vivientes ante la influencia del objeto exterior, añade: "Ya sé que algunos filósofos, y de los más importantes, han afirmado que todos los cuerpos están dotados de sensibilidad, y no veo la manera de contradecirlos, si se ve la esencia de la sensibilidad únicamente en la reacción. Pero si por la reacción de uu cuerpo cualquiera naciera una representación, ésta debería de cesar una vez desaparecido el objeto, porque, al no poseer órganos apropiados, como es el caso en los animales, para la conservación del movimiento impreso, sentirían, pero nunca recordarían haber sentido; y no es éste el caso de la sensibilidad cuya explicación buscamos. Porque comúnmente entendemos por sensación un juicio sobre los objetos mediante actos de representación, es decir, mediante asociación y diferenciación de representaciones; pero esto no es posible, si aquel movimiento del órgano que dió origen a la representación no permanece cierto período y la representación no vuelve de tiempo en tiempo. La sensación, de la que aquí hablamos y que se sobreentiende en el lenguaje corriente, necesita memoria, de la clase que sea,

con la que poder distiguir la "antes" de lo "después" y lo uno de lo otro." (D. C., c. 25, 4.)

Al leer en Hobbes que el acto psíquico nace de un movimiento, tenemos que entender que ese movimiento es el propio de la percepción animal, un movimiento que perdura, luego de la reacción, en el órgano mismo. Esta opinión puede merecer ese calificativo que suele aplicarse con más espanto que entendimiento: materialista. Tiene, sin embargo, su correctivo en que con ella se describe lo que acaece en el espacio, mientras que el espacio mismo, como afirma Hobbes con ingenua sinceridad frente a esta interpretación materialista, no es más que representación.

6. Hobbes es materialista, como lo es todo el mundo o está en camino de serlo. 97) Lo que le importa es destruir la creencia supersticiosa, general a todos los pueblos y profundamente enraizada en todas las interpretaciones científicas del alma, como cosa que abandona el cuerpo en la muerte—o en el sueño, o cuando se está "sin sentido", o en los éxtasis—, un ser fantasmal, visible en los sueños y en las visiones. Dispara a fondo contra el fantasma anímico, tan poética y tan aterradora creación de la fantasía. No se cansa de repetir lo que hoy nos parece trivial, y que entonces podía parecer paradójico: que semejantes fenómenos son eminentemente subjetivos, sólo diferenciables por su grado de claridad y de fuerza. Lo mismo da que ese fantasma sea considerado como material por el pueblo, o como inmaterial por los filósofos; "en realidad, no es más que un tumulto o un estado enfermizo del cerebro". Es verdaderamente interesante el observar cómo una fe en decadencia y obligada a entregar una posición después de otra, establece nuevas posiciones que, o son las antiguas abandonadas, o las mismas con

nuevos simulacros, y hasta fundamentos nuevos, que las reafirman. Desde este punto de vista ha estudiado Tylor la creencia en los espíritus. El espíritu se hace cada vez más tenue. Para la filosofía teológica es algo inmaterial; pero esto no satisface a la fantasía, y el teorema de Descartes es un nuevo paso hacia atrás; pero el alma "punto" desaparece igualmente, y únicamente en las especulaciones alemanas del XIX revive todavía. Y, aunque no hay pensador serio que pretenda afirmar la posibilidad de su existencia separada en el mundo de los fenómenos, como tampoco las gentes del pueblo abren las ventanas para dar salida a las almas de los muertos, sin embargo, muchos creen necesario mantener esa misteriosa unión del alma con el cuerpo para explicar el hecho del albedrío, o para ofrecer un como fundamento lógico a su creencia en la inmortalidad metafísica, debida, en realidad, a otras razones. Estas posiciones están también a punto de ser abandonadas; a la visión del sentimiento y de la fantasía sustituye la de la fría razón. Ha vencido el reprobado pensador, que previó con penetración la insostenibilidad científica de esa creencia. Los principios, métodos y fines de Hobbes no son otros que los de las ciencias positivas: hechos y relaciones causales.

Para él es evidente que el movimiento no puede producir sensación, porque movimiento produce siempre movimiento—o cesación de movimiento, que es lo mismo—; pero se da una apariencia que nos hace concluir: ciertos movimientos producen sensaciones. Sin que esto quiera decir que, si se pudiera percibir el mismo movimiento, se percibiría una sensación, como se deduce de las definiciones, ya que lo percibido y perceptible lo llamamos no-sensación. Cosa muy distinta cuando de movimientos percibidos concluímos a sensacio-

nes simultáneas, es decir, aquéllos los comprendemos y pensamos como sensaciones. Esto es mentable, y es lo que quiere decir Spinoza al considerar cada hecho bajo el "atributo" de lo pensado (o sentido), o de lo extenso (o movido). Sacar de ahí la consecuencia cartesiana de las dos sustancias, es tan innecesario como injustificado, y en ello coinciden Hobbes y Spinoza completamente. Bien es verdad que Hobbes no concede que la sustancia pueda ser igualmente corporal que espiritual, porque ha definido como sustancia lo que permanece o existe más allá de la sensación; pero no estará en contradicción con sus principios el llamar "sustancia" a lo que es, y de la misma manera que la idea de que esa sustancia está dotada de movimiento la expresa con la palabra "cuerpo", la idea de que está dotada de sensibilidad podría expresarla con el nombre "alma". En realidad, es este paso decisivo y grave lo que le separa de Spinoza y, actualmente, la misma Biología y Psicología, a pesar de sus muchos avances, vacilan en darlo, cuando no es más que una consecuencia necesaria de su tendencia racionalista.

Porque, hay que afirmar, contra opiniones superficiales, que este paso no significa ese otro de la ciencia a la Metafísica (en su acepción corriente). Spinoza, lo mismo que Hobbes y que el más positivista de los investigadores científicos, no pretende otra cosa que la descripción y explicación, en la forma más completa posible, de los hechos de la experiencia. El horror a los *conceptos* nuevos y desacostumbrados, y una idea confusa acerca de lo que puede ser conocido en general, explican que se proclame, en este caso, con suficiencia satisfecha, el *Ignorabimus.* El genio de Hobbes encuentra sus límites en este problema; tenía bastante con criticar el concepto tradicional del espíritu como inútil

y despistador para poder pensar en un concepto nuevo. Si llegamos a comprender bien el concepto de ser o de sustancia, veremos lo que podemos sustituir por el de "energía", concepto que, como el de sustancia, es neutral respecto a los dos "atributos" de cuerpo y espíritu; pero comúnmente se comprenderá como material y cuando haga falta, como psíquico.

7. Para Hobbes, como hemos visto, hay cuatro categorías de la realidad designada o nombrable: cuerpos, propiedades, representaciones, nombres. La categoría "representación" es la primigenia y la más general. El espacio es representación: representación de aquello en que las cosas existen, pero no de éstas. El tiempo es una representación: representación del movimiento en sí; mejor, en cuanto en todo movimiento hay que distinguir un antes de un después. Con esto parece que la representación tiempo es referida a la de espacio. El capítulo siguiente *(D. C.*, c. VII) trata de cuerpos y accidentes. Como ya hemos dicho, Hobbes tropieza con grandes dificultades y no es consecuente, por lo menos, en la deducción de sus pensamientos. Fué un error, ya cometido en época anterior, el llevar a la Lógica, sin fundamentación ninguna, la división de las cosas nombradas en categorías. En su *Philosophia prima* intenta hacer surgir ante nuestros ojos las categorías, pero se lo impide esa división. Sin ella, podría haber proseguido en el sentido de sus definiciones del espacio y del tiempo. La imaginación, a pesar de haber aniquilado todas las cosas, conserva las representaciones de espacio y de tiempo, vuelve a llenar el espacio—pensamos que se crean de nuevo las cosas—y aquello con que lo llena lo llamamos *cuerpos:* así razona en realidad. Pero debió de continuar: vuelve a llenar también el tiempo al pensar que los cuerpos cambian de lugar—para esto no

hace falta ninguna nueva creación—, y a este cambiar llamamos *movimiento.*

(No debió incluir el movimiento en la definición del tiempo; ésta hubiese sido satisfactoria señalando la diferenciación en el espacio.) Y como podemos pensar los cuerpos sin movimiento (como "extensión", "cantidad" o "masa"), pero no movimientos sin cuerpo, llamaremos al cuerpo sujeto del movimiento, y al movimiento propiedad de los cuerpos. *No hay ninguna razón para pensar como real alguna otra parte de nuestras representaciones fuera de la sustancia* (= cuerpo) *y el movimiento.* Pues, habría que añadir, el pensar las cualidades sensibles como reales es falso, si se quiere utilizar para explicar los movimientos; falso, si se quiere utilizar para explicar las sensaciones. Porque los movimientos se deben explicar mediante movimientos, ya que los movimientos son causas suficientes de los movimientos. Sensación es movimiento en el órgano sensible. Ergo... Pero en lugar de proceder así, nuestro autor se atormenta con el concepto de cualidad, viéndose obligado a definirlo como algo no existente en la naturaleza de las cosas, no más que un modo de considerarlas, siendo así que, en realidad, lo que designa con ese concepto son todas *las propiedades* de las cosas, fuera de la masa que, por representar la esencia de las cosas, puede ser excluída, y del movimiento, con el que no reza la misma razón. El que todas esas cualidades se puedan reducir a movimiento, no es más que problemático, y su investigación, el objeto principal de la Filosofía natural, y, sin embargo, en el capítulo anterior acerca del método, ha declarado ya que es una necesidad del pensamiento, un *a priori*, el principio de que todos los universales (es decir, las cualidades más generales) tienen una causa común: el movimiento; y

si es necesario razonar para averiguar qué clase de movimiento es la causa de cada clase de cualidad sensible—color, sonido, gusto, etc.—, no así para saber que tiene que ser un movimiento. Que si la mayoría necesita una especie de demostración para comprender que toda alteración o cambio consiste en movimiento, esto no es debido a la oscuridad del concepto—ya que es imposible que una cosa se desvíe de su estado o de su movimiento si no es por medio del movimiento—, sino porque su razón natural está ofuscada con los prejuicios de sus maestros o porque no aplica en la investigación de la verdad el pensar idóneo. *(D. C.*, c. VI, 5.)

8. La tendencia más genuina y vigorosa de su pensamiento hay que buscarla en aquellos principios que expusimos arriba, principios que se repiten en otros lugares de la obra o en otras obras. Pero los principios de que las causas del movimiento no pueden estar más que en el choque de un cuerpo en movimiento y de que todo cambio se reduce a movimiento, reaparecen formando parte de la *Prima Philosophia* en el importante capítulo *(D. C.*, cap. IX) que trata de las causas y efectos. Este capítulo y el siguiente, que trata de los conceptos paralelos de posibilidad y realidad, están llevados con un sentido estrictamente lógico y racionalista. Al igual que en sus ensayos primeros [98]), parte de la oposición entre actuar y padecer, entre el cuerpo activo y el pasivo. La causa de un hecho radica en ambos grupos de factores, ya que ella no es más que el conjunto de todas las propiedades (accidentes) de ambos cuerpos; propiedades que, una vez presentes, reclaman necesariamente la realización del hecho como efecto suyo, y al faltar alguna de ellas hacen imposible, impensable, la aparición del mismo. La causa perfecta, plena, suficiente, se llama causa eficiente en los

cuerpos activos, y causa material en los pasivos. En el momento que está presente la causa perfecta o plena, tiene que aparecer el efecto, ya que lo contrario implicaría la falta de alguna circunstancia en la causa eficiente o en la material. Por tanto, siendo la causa perfecta causa necesaria, se deduce que cada fenómeno ha tenido una causa necesaria y que todo fenómeno futuro habrá de tener una causa necesaria. También se deduce que la causación de los efectos se realiza en forma progresiva constante, de tal modo, que el cambio continuo que tiene lugar en el cuerpo o cuerpos activos, se verifica en la misma proporción en los cuerpos pasivos sobre los que actúan. Por ejemplo, si una lumbre aumenta progresivamente de potencia, es decir, es cada vez más caliente, aumenta también progresivamente su efecto sobre los cuerpos próximos y sobre los próximos a éstos, y "esto es ya una buena prueba de que todo cambio no consiste sino en movimiento"; lo que parece indicar que un cambio continuo no puede ser pensado sino en forma de un conjunto de choques, infinitamente pequeños, como ya se hacía con la aceleración constante. Además, ese principio es importante como expresión precisa del complicado concepto matemático de función y del recíproco de variable; recíproco, ya que el cambio que ocurre en el cuerpo activo puede darse también en el pasivo. Sin duda, es ésta una profundización del concepto corriente de causalidad. Precisando más todavía, llega a decir que se debe de entender por causa el primer eslabón de cada proceso; como efecto, el último; los intermedios, simultáneamente, como causa y efecto. Pretende, por tanto, definir causa y efecto, teniendo en cuenta la totalidad del proceso. *(D. C.,* cap. X.) Causa y posibilidad, efecto y realidad, vienen a ser lo mismo, sólo que desde distintos puntos de vista. Lo que en re-

lación con lo pasado llamamos causa, en relación con lo futuro lo llamamos posible; lo que en relación con la causa, efecto; en relación con lo posible, real. En el mismo momento en que algo es plenamente posible, este algo es real. Imposible es aquello cuya posibilidad plena, perfecta, no se dará nunca. Posible es todo lo que no es imposible. Pero todo acaecer posible llegará a ser alguna vez real; lo contrario es imposible. Ahora bien; aquello que no puede ser o que no puede llegar a ser imposible, llamámoslo necesario. Todo lo que sucede, sucede necesariamente. Llamamos casual aquello cuyas causas necesarias desconocemos. Toda proposición referente al futuro, por ejemplo, mañana lloverá, es, necesariamente, o verdadera o falsa. Lo posible no es algo distinto de lo real, sino real y de su misma naturaleza, es decir, movimiento, que lo llamamos así, posible, porque pensamos en la otra realidad que está produciendo. Tropezamos aquí con esa atrevida renovación de los conceptos tradicionales, que constituye el núcleo del pensamiento filosófico de Hobbes, aquello en que es precursor de Spinoza, expresión ejemplar de un punto de vista rigorosamente científico, del que, aún hoy, estamos todavía bastante lejos en lo que se refiere a las ciencias del hombre. Los conceptos de Hobbes, es verdad, pecan de inacabados. Trata de delimitar el concepto de lo posible en forma que sea pensado como real y, sin embargo, en relación con otra determinada realidad; no quiere que sea mera expresión de nuestra ignorancia respecto al futuro, y le busca un contenido. Le atrae ese mismo concepto que luego utilizará en su teoría del movimiento: el concepto de *conato* o *tendencia* hacia una realidad determinada, su comienzo, su germen, como concausa necesaria. Desde un punto de vista estrictamente lógico, tiene que concebirlo como pro-

babilidad y reconocer que esa probabilidad es mensurable, y, por esa razón, pensada como positiva (real), no sólo en tanto qne real, sino en tanto que posible. Para Hobbes, la conclusión se impone: lo que de verdad es posible, tiene que realizarse alguna vez, si no, no sería posible de verdad. Su conclusión es correcta, pero olvida la relación esencial del concepto con una *determinada* realidad futura, obteniéndola exclusivamente del antiguo nombre, reforzado para este efecto, y no del concepto nuevo que quiere formar. Este aparece precariamente al declarar que la posibilidad perfecta es igual a la necesidad; pero tampoco saca ninguna consecuencia de la afirmación de que la necesidad de nuestro saber es cosa distinta de la necesidad de lo que acaece. Todos los acontecimientos futuros—y esto lo sabemos con sólo pensarlo—son necesarios. De alguno sabemos o *conocemos* su necesidad, y *esta* necesidad es la posibilidad o probabilidad perfectas, que no se refieren inmediatamente al hecho mismo, sino a nuestro conocimiento respecto de él, para luego ser referidas al hecho, lo mismo que en el caso de probabilidad imperfecta. El cálculo de probabilidades nace cuando este conocimiento de la necesidad, que siempre tiene por objeto una relación entre causas y efectos, recae igualmente sobre muchos casos, pensados como igualmente posibles, en la aplicación más sencilla del cálculo. Pensamos como necesario que los dados tienen que caer y caer sobre una cara determinada; pero no conocemos ningún factor que pudiera favorecer especialmente alguna de las caras, y decimos que cada cara es igualmente posible, y que, por tanto, tiene una probabilidad de 1/6. Cuando nuestro desconocimiento de un factor favorable corresponde a la realidad, es decir, que no consta semejante factor permanente, sino que la cir-

cunstancia decisiva en cada caso es completamente indiferente respecto al mismo, entonces, cnanto mayor sea el número de casos examinados, tanto más se aproximará a la igualdad la frecuencia de repetición en cada caso, y éstos serán en la realidad, y no sólo en nuestro juicio, igualmente posibles; esto es, igualmente probables, que es lo que nuestro conocimiento o juicio tenía que suponer. No solamente que cada caso posible, como dice Hobbes, se realizará, sino que, supuesta una serie de hechos con respecto a los cuales es posible, ese caso se dará tantas veces como los otros que sean igualmente posibles, es decir, hablando de una manera general, la frecuencia de su presencia será proporcional al grado de su "posibilidad", o probabilidad. A Hobbes le faltan las dos concepciones: que la posibilidad puede ser referida a casos iguales y que puede ser pensada como cantidad; concepciones que, sin embargo, le podían ser tanto más naturales cuanto que procede, por lo demás, en esta ocasión, con un rigor racionalista y matemático, que luego aplicarán también Spinoza y Leibnitz. Rigor matemático en relación con sus propios conceptos—lo que Hume y los empiristas puros no comprenden—, y uno de ellos es el de causalidad o su posibilidad, equivalentes para él; concepto cuya acabada elaboración le hace coincidir con su contrario, el de efecto o realidad, de forma que cada causa o posibilidad conocida es concebida como una "parte", como un factor integrante de la realidad. La proposición de que toda realidad es únicamente cognoscible mediante la experiencia sensible —principio reafirmado constantemente por Hobbes—y que es a base de la misma como establecemos conclusiones y presunciones, queda intacta; pero como realidad, en relación con su posibilidad, y como efecto, en relación con su causa, es sólo conocida por la razón,

porque se trata de conceptos cuya forma determinada se obtiene mediante la razón pura, es decir, mediante definiciones. Se intenta conocer partiendo de la causa, esto es, se plantea como problema o se erige en ideal la coincidencia de la razón del conocimiento y de la causa; y así, puede presentarse esta coincidencia ante el pensamiento como si fuera real. En este sentido hay que comprender el *Causa* = *Ratio* de Spinoza y el que Leibnitz pretenda deducir todas las verdades reales del *principio de la razón suficiente.* Pero me parece que ninguno de estos pensadores se ha dado cuenta exacta de la importancia del concepto de "caso ideal", y aun de la importancia que se debe conceder en la teoría de la causalidad y, con ello, en la ciencia en general, a la igualdad de casos o resultados, expresable siempre matemáticamente.

9. Hobbes se ocupa profusamente (cap. XI, XII, XIII) de los conceptos de igualdad, desigualdad, relación, proporción, de la cantidad y su relatividad, de la igualdad de relaciones, terminando la parte de los principios con los conceptos de recta, curva, ángulo y figura (cap. XIV), y pasa a la sección "de las relaciones entre los movimientos y las masas", donde encontramos una mezcla original de principios de Geometría y de Mecánica. Recuérdese su propósito de apartar el campo de lo demostrable, y cómo se ha preparado sus demostraciones *a priori.* Hay una gran inseguridad en Hobbes, pero, por lo menos, queda firme que con el movimiento de un punto nace una línea; con el de una línea, un plano; con el de un plano, un volumen o cuerpo geométrico; que los movimientos describen distintas figuras, sin que se sepa si la línea más sencilla de movimiento sea la curva o la recta; ésta queda *definida* como la distancia o camino más corto entre dos puntos. *(D. C.,* I, 66.) Según el plan

primitivo, a esta Geometría debía de seguir el estudio de los efectos del movimiento de un cuerpo sobre otro cuerpo, y, en primer lugar, la clase de movimiento—trayectoria y velocidad—que se produce mediante el choque de un cuerpo con otro en reposo o en movimiento, y el de éste sobre un tercero, etc. Aquí se expondría la auténtica teoría del movimiento como una parte especial de la Filosofía. En la realización del plan se confunden las ideas claramente separadas en el mismo: en lugar de la Geometría y la subsiguiente Cinemática, no tenemos más que una parte: "Sobre las relaciones, etcétera". La aclaración de esta confusión nos llevaría a demasiados detalles; baste con señalar el pensamiento que entorpece el desarrollo: que el objeto de la ciencia es el origen de los cuerpos, que éstos se reducen a nuestras representaciones, que nuestras representaciones más generales son las de magnitudes, que éstas podemos trazarlas en el espacio, con lo que conocemos su origen *a priori;* que, por tanto, poseemos ciencia perfecta de los cuerpos, es decir, de los cuerpos geométricos (no únicamente ciencia de nombres o conceptos) que son cuerpos verdaderos y concretos, aunque ni la extensión en el punto, ni la longitud en la línea, ni la anchura en el plano sean *tomados en cuenta.* Acertadamente señala Robertson (Hobbes, pág. 108): "Aunque en ocasiones Hobbes se da perfecta cuenta de que la Geometría trabaja con nociones ideales y con construcciones rigorosamente definidas..., sin embargo, no puede desprenderse totalmente de la idea de que una abstracción es un puro no ser. La ciencia tiene por objeto el conocimiento de cosas reales, y éstas son cuerpos actualmente extensos." Sin embargo, al terminar esta sección, dice expresamente *(D. C.,* c. 24, 9) que en ella han sido tratados el movimiento y la cantidad en sí y abstractamen-

te, y ahora corresponde el tratar del movimiento y la cantidad de los cuerpos reales o existentes. La teoría abstracta se refiere a los cuerpos pensados, es decir, a los geométricos; se refiere también a las propiedades pensadas, es decir, a los movimientos—ya que la cantidad o extensión va ampliada con el concepto de cuerpo—de todos los cuerpos pensables, incluídos los reales.

El movimiento mismo es pensado como cantidad desde el momento en que es *medido*, y la unidad de medida tiene que ser previamente fabricada, es decir, pensada. Veremos en seguida cómo Hobbes sigue en esta materia las huellas de Galileo. De cualquier manera que se piense el movimiento de un cuerpo, tiene que ser referido al espacio y al tiempo para poder ser pensado como cantidad, y, como tal, es una causa o una fuerza. Derivar un efecto de una causa vale tanto como derivar una cantidad de movimiento de otra; la derivada está compuesta por la velocidad anterior del cuerpo—de la que podemos prescindir, provisionalmente—y por la velocidad del otro cuerpo, y puede ser un aumento (aunque la velocidad inicial fuera 0) o una disminución: la fuerza produce un efecto acelerador o retardador. El retardo es resistencia, resistencia es contradicción. Dos cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en el mismo lugar, y el choque de dos cuerpos tiene que producir el desplazamiento de uno de ellos, según cuál de los movimientos sea mayor, es decir, más fuerte. Todo el cálculo se apoya en que el movimiento de una especie determinada—señalado por Hobbes como movimiento visible—puede ser aumentado o disminuído sólo mediante movimiento de la misma clase, pero no nace o se transforma sino en otro de clase distinta; en que el movimiento en sí—como cantidad intensiva—, lo mismo que la cantidad extensiva o materia, no puede ser creado o

aniquilado, aumentado o disminuído, únicamente puede variar sus relaciones con esas otras clases de movimientos que Hobbes designa a menudo como movimientos de partículas invisibles y de los que sabe que son las causas de nuestra percepción sensible, por lo que estas percepciones deben ser consideradas objetivamente como movimientos. 99)

Capítulo 4
# LOS PRINCIPIOS DE LA MECANICA

Hobbes se daba perfecta cuenta de los límites del método deductivo. No cree poder derivar las causas reales de los fenómenos físicos de las definiciones, esto es, de los principios de identidad y de razón. Sin embargo, no las conseguiremos tanto por pura experiencia—que no puede darnos sino coincidencias empíricas—como por nuestra actividad pensante. Pues si no conocemos la manera de obrar de la naturaleza en cada caso concreto, conocemos su manera de proceder en general, sus métodos, sus leyes fundamentales. Estas son las leyes del movimiento, ya que toda modificación es movimiento, o "todo ocurre en la naturaleza de manera mecánica". Este principio y el de la inercia se obtienen por deducción. La demostración, prescindiendo de la forma, contiene en germen lo siguiente: el tiempo y el espacio no pueden ser causas de fenómenos exteriores, ya que son subjetivos; no podemos pensar que un cuerpo en reposo se ponga en movimiento en el vacío, si no es por medio de otro cuerpo, ya que si fuera movido por una causa interior, no habría motivo ninguno para que se moviera en una determinada *dirección* y no en cualquiera otra; tampoco se puede pensar que un movimiento en el vacío varíe su velocidad o se pare en un

momento determinado del tiempo y no en cualquier otro. Causa es aquello cuya presencia hace impensable la no presencia del cambio. Es impensable que un cuerpo en reposo permanezca en su sitio cuando otro cuerpo ocupa ese sitio, porque dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar; pero esto supone que el cuerpo desplazante ha venido al lugar y, por tanto, que el movimiento no ha podido ser producido más que por otro cuerpo en movimiento y que choca con el primero. De la misma manera, el movimiento uniforme, continuo, no es pensable más que cuando el cuerpo no puede ocupar ningún nuevo lugar; pero la causa de ello es que un lugar permanece ocupado; la permanencia es posible mediante resistencia, y la resistencia es movimiento.

De las premisas de Hobbes se deduce, aunque no lo diga expresamente, que el reposo es también resistencia, esto es, movimiento. Con esto podemos comprender este otro pensamiento: el movimiento es un *quantum* determinado por el espacio y por el tiempo, y la conservación de este *quantum* es pensable o posible, aunque sea disminuído, aumentado o anulado por otro *quantum* de la misma especie. No sabemos que la no conservación sea imposible, pero sabemos que, en determinadas condiciones, la conservación es imposible y el cambio necesario. Pero todo lo que sucede, sucede necesariamente, ya que, de lo contrario, faltaría algo en su causa perfecta y suficiente; por tanto, todo cambio se verifica únicamente bajo semejantes condiciones. Verdad es que Hobbes no ha desarrollado claramente esta idea de considerar el movimiento como cantidad real, pero está sobreentendida por su sistema lo mismo que por los principios de Galileo, cuyas huellas en este punto sigue conscientemente y con decisión. Sólo así se convierte en un hecho aquella proposición suya de que

todo pensar sea calcular, y que se puedan sumar y restar, no únicamente números entre sí, sino magnitudes, movimientos, tiempos..., nombres. *(D. C.*, c. I, 2, 3.) Y su método real al tratar de los principios especiales de la teoría del movimiento, es también de esta clase. Al principio, le resulta difícil determinar la velocidad mediante el espacio y el tiempo, pues sabe que el tiempo no puede ser medido sino por un movimiento regular, pero pronto encuentra—ayudado por la terminología de las escuelas, que habían llevado el pensamiento conceptual a una gran elegancia—el concepto de la *unidad del movimiento*, de aquello que se comporta en relación con todo movimiento, como el punto respecto a la línea, definiéndolo como el movimiento acaecido en el espacio más pequeño que se puede pensar (más tarde se dirá infinitamente pequeño) y en el tiempo más pequeño posible (ibíd., c. XV, 2), esto es, que la cantidad de tiempo y espacio = 0, pero este cero debe ser apreciado como una cantidad; porque un conato o tendencia puede ser igual o desigual a otros y, con muchos, se puede formar una cantidad finita. Hobbes ha luchado toda su vida con las dificultades que se inician aquí y que no han podido ser resueltas sino con la aplicación atrevida del cálculo diferencial. Mencionaremos también que para él, completamente en el sentido de Galileo, el conato o tendencia puede adoptar cualquier velocidad, aun la infinitamente pequeña; a esta velocidad del conato llama ímpetu. Este, multiplicado por sí mismo o por la "cantidad" del motor, se define como "fuerza"; y la diferencia entre un movimiento y la resistencia al mismo, "momento". Concede especial importancia al principio de que el más pequeño ímpetu debe poseer un determinado efecto de movimiento (de lo contrario, no se podría producir ese efecto por adi-

ción); y que todo conato, sea fuerte o débil, se propaga hasta el infinito y en el tiempo más corto. "No importa que el conato, al propagarse, se haga cada vez más débil, porque el movimiento puede ser inaprensible; y yo examino ahora las cosas, no según sensacion y experiencia, sino según razón." 100)

Tengo que pasar por alto la importante cuestión de la relación de estos principios, que parecen meros grupos conceptuales, con sus otros teoremas, y con los principios aceptados luego por la Mecánica. En cuanto a su autor, tienen importancia, como se verá en seguida, para su teoría de la percepción sensible. En asuntos posteriores vuelve a ocuparse con mucho empeño de esta cuestión, y junto a varios errores encontramos sugestiones importantes. Así, una clara idea de la composición y descomposición de fuerzas, y un intento, anterior al de Huyghens, de demostrar que cada movimiento-causa actúa como si los concurrentes existieran. En consideración a los fenómenos astronómicos concede especial importancia a su definición del movimiento simple—en el que todas las partes del móvil describen líneas iguales—y circular, por el que el cuerpo vuelve a su lugar de origen. Trata de deducir las corrientes producidas mediante este movimiento en un medio flúido, y los efectos de estas corrientes sobre cuerpos heterogénos y homogéneos, y los efectos de movimientos circulares compactos, es decir, del girar alrededor de un eje. Con el auxilio de movimientos interiores de las partes trata de explicar las propiedades generales de la materia como dureza y elasticidad, volviendo a ponerse en guardia contra las apariencias de los sentidos y apelando a la razón, con arreglo a la cual el alejamiento de un obstáculo o resistencia, no puede ser causa del movimiento. Por el contrario, llega a distinguir cuidado-

samente entre las causas, que no son sino variedades de movimientos, la presión, la contracción y dilatación, atracción y repulsión, flexibilidad, etc.

Sigue todavía un capítulo (cap. XXIII) referente a las leyes del equilibrio, y otro sobre reflexión y refracción, prefiguración de la óptica (cap. XXIV).

# Capítulo 5
# LA FISICA

1. La cuarta sección de *De Corpore* representa la Física. Pero con un orden que llama la atención. Vuelve a aparecer la teoría del conocimiento, pero no como teoría de la percepción especialmente humana, sino de la percepción animal, con lo que se pone de relieve su oposición a Descartes. Ya que la percepción es la causa de las cualidades sensibles y el objeto propio de la explicación científica, hay que explicar antes la misma percepción. *(D. C.*, c. 66.) O también, porque es el fenómeno más admirable y primordial, que no se puede derivar de ningún otro. *(D. C.*, c. 25, 1.) La percepción es un cambio del cuerpo percipiente; todo cambio es movimiento de las partes internas, y éstas constituyen los órganos de los sentidos. Su excitación debe proceder de fuera, la presión inmediata de otra. Mas es lejana, por último, de aquello que se llama objeto. La excitación provoca una reacción en el órgano, un contramovimiento en dirección de dentro a fuera, que dura cierto tiempo y proyecta el fantasma hacia fuera. En el capítulo III (5 B) indicamos que Hobbes considera la memoria y el juicio inherentes a la percepción, explicándolos por movimientos que perduran en el órgano. Importante es la consecuencia de que sin diversidad no hay

posibilidad de diferenciación y de comparación y, por tanto, ninguna sensibilidad. "Un hombre dotado de perfecto sentido de la vista, pero desprovisto de los demás sentidos, y que no viera sino cosas cuyo color y forma no variara, vería tanto como yo percibo los huesos de mi cuerpo con el sentido del tacto; sentir siempre lo mismo y no sentir nada, viene a ser lo mismo." (Ibíd., 5.)

En un diálogo de su última época hace una interesante aplicación a la psicología de los niños. "Si colocamos un recién nacido con los ojos abiertos ante el azul del cielo, ¿no tendrá una sensación de luz? No; sin el recuerdo de algo anteriormente visto o percibido por cualquier otro sentido, estaría sumido en la oscuridad; porque la oscuridad es oscuridad, azul o negra, para quien no puede distinguir nada" *(Dec. phys. E.*, VII, 83). Reconoce después que la unidad de los cuerpos orgánicos—que le son poco conocidos—debe ser pensada como sujeto de las sensaciones, y cree que hay un órgano común a todos, que coloca, como la vieja Fisiología, en las uniones de las raíces nerviosas con el corazón. Con esto relaciona el problema de la *atención*, que hace derivar de la diferente energía de la actividad del sentido (de la "reacción") y de la defectuosa disposición del órgano, ya anulado respecto a otras impresiones. Unicamente la excitación dominante se convierte en percepción externa—hace desaparecer las otras representaciones "como la luz solar la de las demás estrellas, oscureciéndolas en su luminosidad, pero sin afectar a su actividad" *(D. C.*, capítulo 25, 6).

2. Como en sus escritos anteriores y ajenos a su sistema—Brandt nos refiere con razón a ellos (S. 361 ff.)—, Hobbes pretende nuevamente establecer los fundamen-

tos de una psicología animal general. En lo que se refiere al conocimiento, ya había señalado en sus *Elementos* como lo más importante la invención de signos nemotécnicos, especialmente de nombres y palabras ("desde este momento empieza el hombre a elevarse sobre la naturaleza del animal salvaje") (V., § 1); y, por consiguiente, el "conocimiento científico", que descansa en juicios y conclusiones—que no consisten sino en uniones de nombres—, es algo específicamente humano y diferente del "conocimiento por experiencia", que descansa únicamente sobre sensaciones y recuerdos y es propio también de los animales (la *consecutions des bêtes* de Leibnitz). En lugares diferentes—con especial claridad en el prólogo del *Tratado de Optica*, en inglés, no impreso—señala, dentro del grupo de los sentimientos o afectos, la curiosidad o deseo de conocer las causas de las cosas, como algo que no se da más que en el hombre. Pero no se lo adscribe al hombre en general, sino que (dice en el indicado prólogo) se halla en relación inversa con otra pasión, dominante en los animales, con el nombre de rapiña, y conocida entre los hombres con el de codicia: "el deseo de conocer y el de amasar riquezas innecesarias se oponen y se perturban mutuamente".

3. Parece un poco extraño que empiece a hablar en este lugar, en la Física, sobre la fantasía, el recuerdo, los sueños, el placer y el dolor, el deseo y la aversión y sobre la voluntad. Pero se explica por su sistema. Según éste, todo lo animal, todo lo común a hombres y animales, debe ser tratado en la primera parte, correspondiente a los "cuerpos", ya que la división tripartita no significa que quiera distinguir tres objetos del mismo rango, sino que procede de lo general a lo particular. Por eso falta en este lugar toda indicación re-

ferente a lo que es indiviso del hombre, sino que, antes bien, se niega que el querer y no querer sea distintivo de él. El querer no es más—ya lo había dicho en los *Elementos*—que el último acto de una reflexión, y la reflexión no es otra cosa que un cambio de inclinaciones y antipatías, deseos y adversiones. "Y lo que ocurre en el hombre cuando quiere algo no es muy disemejante de lo que ocurre en otros seres vivientes cuando, después de una reflexión, desean algo." Le sigue un párrafo en que se quiere demostrar que en el hombre no hay mayor libertad del querer y no querer que en los demás animales. Todas estas explicaciones caen bajo la primera sección introductiva acerca de las percepciones. Luego pasa la *Física* a ocuparse de las cosas percibidas, y en el capítulo próximo (c. 26) trata "sobre el universo y los astros"; sobre la luz, el calor y los colores (c. 27); sobre el frío, el viento, la nieve, el rayo y el trueno, etc. (c. 28); sobre el sonido y demás objetos de los sentidos (c. 29); por último, sobre la gravitación (c. 30). La división está justificada desde un punto de vista fenomenalista. Después de tratar de la percepción en general, hay que estudiar los objetos de cada sentido, en primer lugar, del de la vista; junto a la luz se estudia el calor, que le acompaña en la luz solar. Les precede el examen del mayor de los objetos sensibles: el mundo, "tal como nos es perceptible de todos lados a nosotros, que lo contemplamos desde este punto que es la Tierra". "Muy poco se puede preguntar y no hay nada que decidir "sobre el mundo considerado como agregado total y unitario de muchas partes". No existe ninguna representación de lo infinito. Ni el hombre ni ningún otro ser, so pena de ser el mismo supuesto, pueden tener semejante concepto; y si alguien intenta pasar de un efecto a su causa y de ésta

a la siguiente, y así, sucesivamente, no puede hacerlo eternamente, sino que tiene que cesar alguna vez, cansado y sin saber si podría haber continuado más allá. Y si del supuesto de que nada se puede mover a sí mismo se deduce juntamente que hay un motor eterno, no se puede deducir, como se acostumbra, un eterno inmóvil, sino, al contrario, móvil, ya que es igualmente cierto que nada puede ser movido si no es por inmóvil... Por eso no puedo alabar a los que se glorían de haber demostrado con argumentos sacados de la Naturaleza que el mundo ha tenido un comienzo. Serán despreciados por sabios e ignorantes; por éstos, al no entender lo que quieren decir; por aquéllos, porque lo entienden" *(D. C. P.*, IV, cap. 26, 1).

4. Hobbes da a entender que es panteísta o pancosmista [101]), y al criticar el argumento de Epicuro a favor del vacío encontramos la misma oposición contra la representación deísta "de un Dios que empuja desde fuera". Epicuro negaba que pudiera nacer un movimiento en un espacio lleno, y, por tanto, el movimiento sería imposible si no hubiera en el mundo ningún espacio vacío. Hobbes admite este razonamiento, siempre que se suponga un estado de reposo como punto de partida; "pero no hay más razón para pensar que los cuerpos reposaban al principio y luego fueron puestos en movimiento, que para lo contrario: que primero estaban en movimiento y luego reposaron (si alguna vez llegaron al reposo)". Y el concepto de movimiento exige intersticios, pero no vacío; basta con que la materia de los intersticios sea pensada como flúida. Pero "por lo que colijo de las conversaciones que he tenido sobre el vacío—recuerda, con toda seguridad, sus conversaciones con Gassendi—, ellos (los atomistas) se representan lo flúido como si procediera de lo sóli-

do, a la manera como la harina procede del trigo molido, ya que es posible concebir lo flúido de una naturaleza tan homogénea como el átomo o el vacío" *(D. C.*, c. 28, 3). Con razón afirma un excelente crítico que aquí encontramos un intento importante, y sin duda el primero, de transformar la teoría corpuscular en el problema de la teoría de los flúidos. [102]) Especialmente interesante, en relación con esto, es el punto de vista formulado más tarde por Leibnitz, como *loi de continuité*, que en la Naturaleza se encuentran todas las gradaciones—clara transposición racionalista de lo pensable a lo real—, y cómo pretende comparar entre sí todos los conceptos cualitativos y cuantitativos, que no tienen en sí más que una importancia relativa, para poder reducirlos a una medida común. En este sentido se ocupa de los estados de la materia que conocemos bajo el nombre de estados de agregación. Duro y blando se comportan mutuamente como compacto y flúido, y, del mismo modo que lo blando es descomponible, siempre en partes blandas, así lo flúido. Todo es divisible hasta el infinito, y como no hay ningún "grandor" imposible, tampoco ninguna "pequeñez" [103]); por lo tanto, se puede contar con partes tan pequeñas como se quiera y, lo mismo, tan flúidas como se quiera, como factores posibles de la realidad. Hobbes admite que, además de los astros compactos y visibles, existen invisibles y pequeños átomos, repartidos en general entre la Tierra y los demás cuerpos celestes, y además, un éter superflúido, que llena todo otro espacio, impidiendo el vacío. Por lo que respecta a sus propias teorías astronómicas, en las que trabaja apoyándose en Copérnico, en Keplero y en Galileo, basta con decir, con Robertson, que, a su manera, está tan preocupado como Newton de explicar el sistema heliocéntrico por principios sencillos y claros

(Robertson, Hobbes, pág. 119). Sin conocer la importancia de las leyes características de Keplero, busca, lo mismo que él, una causa de la excentricidad de la órbita de la Tierra, admitiendo que debe de consistir en una diferencia de las partes de la Tierra; pero niega que la atracción—supuesta en el sol como causa móvil de las órbitas planetarias—sea una fuerza magnética, y que la atracción y repulsión tenga lugar mediante "especies" inmateriales, como admitía todavía Keplero; tampoco se puede explicar la atracción por el "parentesco" de los cuerpos—¿por qué no atrae, entonces, un huevo a otro?—; al contrario, la masa líquida es atraída más fuertemente por el sol que la masa firme. Hobbes había intentado demostrar *in abstracto* (c. 21, 10) que un cuerpo esférico que se mueve con movimiento circular sencillo, produce el que otra esfera de consistencia compacta, colocada en el mismo medio, se mueva con la misma clase de movimiento. Ahora viene su aplicación a la explicación mecánica del movimiento de las plantas alrededor del sol, y del de la luna alrededor de la tierra. Cree poder explicar satisfactoriamente el fenómeno de la luz por la presión que el sol, al girar sobre sí mismo, ejerce sobre la sustancia etérea que le rodea, y que "en un momento" se propaga hasta el ojo y el corazón. Se comprende que tampoco el calor sea una sustancia, sino un movimiento consistente en las oscilaciones del éter, como la luz. Hace una separación completa del calor como causa y realidad objetiva y como percepción sensible. Esta la relaciona con la transpiración, creyendo que los *Spiritus,* la sangre y todos los líquidos corporales, son atraídos hacia fuera e hinchan la piel, según el grado de calor, y compara este hecho con el fenómeno de extensión de las aguas sobre la tierra. El fuego trata de ex-

plicarlo por una combinación de efectos del aire y del calor, que tampoco es una sustancia determinada, sino cualquiera, en un estado especial de movimiento vivo. El color es luz producida por movimiento perturbado, es decir, luz confusa.

5. De las demás explicaciones mecánicas quisiera citar algunas características, entre ellas: 1) La sensación de frío: lo mismo que con el calor las partes interiores tienden hacia fuera, con el frío las partes exteriores tienden hacia dentro. La experiencia nos enseña que un ligero soplar sobre las manos se siente como calor, mientras que un resoplar, como frío; esto se explica porque cada corriente de aire o viento lleva consigo el movimiento directo del todo, y un movimiento sencillo, el de todas sus partículas; según prevalezca uno u otro, así será el efecto que prevalezca; y ensaya una explicación de los vientos por los vapores que se desprenden de la tierra. 2) En lo que se refiere al sonido, ruido y a los objetos del gusto y del tacto, vemos también cómo consigue con su principio, enérgicamente conducido, opiniones valiosas. Tenía una clara representación de la propagación del sonido por diferentes medios; la altura del tono la explica porque las partes del cuerpo sonoro se mueven más o menos rápidamente hacia adelante y hacia atrás; cuanto más frecuentes esos movimientos, tanto mayor el número y tanto menor el tamaño de las partes del sonido producido en el mismo tiempo por un solo golpe; "un tono más alto está constituído por porciones más pequeñas de tiempo, como una materia más tenue, por partes materiales más pequeñas". Aquí se apoya en los trabajos de sus amigos franceses Mersenne y Gassendi. Ni el gusto ni el olfato se explican por efluvios. Que no sólo exciten el cerebro, sino también el estómago, como de-

muestra la sensación de asco, no ha de extrañar a quien considere que es la misma naturaleza la que se continúa desde la *dura mater* a las fosas nasales, la lengua, el paladar (y al estómago, se sobreentiende). El sentido del tacto percibe todo, menos el frío y el calor, por mero contacto. "Lo áspero y lo pulido, el tamaño y la figura, no son percibidos por el tacto sino en unión de la memoria; pues, aunque son muchas las cosas que se tocan en un punto, éste no sería sentido sin el fluir de otro punto, es decir, sin el tiempo; pero para sentir el tiempo hace falta la memoria." Con razón se lamenta Robertson de que esta fina observación (añadiríamos que el mismo principio de que la memoria es necesaria para la percepción) no haya sido recogida luego en las diversas ramas de la Psicología. 3) La causa de la gravedad la ve en la atracción de la tierra hacia su centro, opinión que ya había tenido predecesores, contra aquella explicación del *appetitus internus*. Pretende dar una explicación racional de esta atracción, explicación bastante original: la tierra proyecta continuamente, mediante sus movimientos giratorios, átomos de aire que chocan con otros átomos de aire, y éstos sobre los cuerpos pesados. Recuérdese que parecidamente trató de explicar la atracción solar mediante los efectos del movimiento giratorio del sol sobre las partes del éter; así que puede hablarse de una prefiguración del pensamiento de Newton de explicar unitariamente ambos fenómenos; pero su origen más profundo no está en las propias ideas de Hobbes—de quien se debe prescindir en la formulación mecánica pura—, sino en las de Keplero.

# Capítulo 6
# LA ANTROPOLOGIA

Como hemos visto, la Psicología está a la base de la Física y de su clasificación; pero la Psicología humana se comporta, respecto a la Física, como una parte con el todo.

1. El punto central en el estudio del hombre lo forma la necesidad de las acciones humanas, o—como ya se decía entonces—la negación del libre albedrío. Para Hobbes no es más que una simple consecuencia del principio de razón, aplicable como ley de pensamiento a todos los hechos de la naturaleza. Defendió esta doctrina en una polémica con un obispo de formación escolástica, y le corresponde la gloria de haber sido el primero que, en su época, ha preparado este fuerte vino del pensamiento sin mescolanzas teológicas—lo que, aparte de este carácter, tiene siempre un valor accesorio—. Los deterministas posteriores, cuyas cabezas visibles son Spinoza y Leibnitz, añaden poco nuevo a sus argumentos. Es seguro que Leibnitz ha leído esos escritos polémicos y ha sido influído por ellos, y también es probable que Spinoza haya leído el primer examen que del problema hace en *De Cive* y en el *Leviathan* (en latín).

Hobbes sabía que esta opinión, y más saliendo de

boca de un enemigo declarado de la Teología, era peligrosa, y debemos a circunstancias exteriores que le dedicara escritos especiales. Llama gran paradoja al principio, que hoy designaríamos como panteísta, de que no ocurre nada—ni tampoco en el hombre—para cuya producción no concurra todo lo que hay en la naturaleza de las cosas. El obispo no entendió esto, y, como dice Hobbes en su réplica, "habla a menudo de paradojas, con tanto horror y desprecio, que el lector sencillo tomará la paradoja por un delito de alta traición, u otro crimen horrible, cuando no por una tontería despreciable. Pero acaso el lector ilustrado sabe lo que la palabra significa: una paradoja es una opinión que no ha sido aceptada todavía por la generalidad. La religión cristiana fué primero una paradoja, y otra porción de opiniones que hoy posee el obispo fueron antes paradojas; de forma que si alguien piensa de una opinión que es una paradoja, nada dice acerca de su verdad, sino acerca de su propia ignorancia; porque, si la entendiera, la llamaría verdad o error. No se da cuenta que a las paradojas debemos el que no nos veamos todavía en la misma ignorancia bárbara que esos hombres que no conocen ninguna ley y ninguna vida en común (o desde hace poco tiempo), en las que tienen su origen la ciencia y la civilización." (E. V., 304.)

Toda la discusión alrededor del libre albedrío es en alto grado característica del contraste rudo que forman la vieja ciencia, con su complicada terminología y su prestancia erudita, y la ciencia nueva que nace. También aquí se pone de manifiesto que aquélla tiene a su favor todas las opiniones naturales, habituales, consagradas, pues si alguna doctrina hay protegida por esta triple coraza es la del libre albedrío, a pesar de que es entendida, por lo general, en un sentido en que

ninguna filosofía lo puede defender. En la época cristiana ha constituído siempre una tortura para los teólogos, que tenían que conciliarla con la omnipotencia y omnisciencia divinas, primero, y luego con la idea de un mundo sometido a leyes, en cuanto es un mundo con finalidad, hasta que es conseguida esta unión, acallando el sentimiento y el pensamiento con grandes palabras, por el gran arte de la escuela de Aquino, que, por esta razón, representa la más pura ortodoxia de la Iglesia, consciente de sí misma. Lleva ya en su seno aquel dualismo que separará lo humano de lo divino, y que irá en aumento desde Scoto hasta el nominalismo radical de Occam († 1347), el cual se hace presente en la misma Reforma—lo que proyecta clara luz histórica sobre su naturaleza mixta—, al mismo tiempo que el rigoroso agustinismo al que se adhieren Lutero y Calvino, con su negación de la libertad. Aunque éstos hacen posible esta negación, teológicamente, mediante el concepto de la gracia, sus Iglesias no les permanecieron fieles—algunas, calvinistas, a la letra nada más—, sino que buscaron el camino hacia la sana razón humana, cuyo aplauso les es tan necesario. La doctrina de Arminio, condenada en Holanda como librepensadora, se hizo en Inglaterra ortodoxa; es el camino más rápido, dice Hobbes, para hacer carrera en la Iglesia (E. V., 2), y, al producir el descontento del partido contrario, una de las causas de las revueltas civiles. [104])

2. El determinismo filosófico representado por Hobbes no hace sino desarrollar el pensamiento ya conocido por los teólogos, no ajenos a la sabiduría secular: que todas las cosas y todos los hechos están relacionados entre sí, lo cual se puede expresar de dos maneras, que suelen separarse a menudo, pero para volver a unirse. Primero: que el mundo es lógico, pensamiento contenido

en la doctrina de la realidad de los universales y de los fines inmanentes; una nueva forma al mismo pensamiento buscarán Hobbes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel, Spencer. Segundo: que no hay nada de común entre el ser y el pensamiento; que las sucesiones mecánicas y físicas constituyen únicamente lo real, y que no puede ser estudiada sino su accidentalidad física, si bien sometida a reglas. A pesar de cruzarse en ella diversas corrientes del pensamiento, llega a ser esta segunda expresión el punto de vista de las ciencias naturales. Es uno de los elementos más importantes en las formas nuevas del pensamiento primero, de tal modo que viene a ser confundido a menudo con éstas, que tampoco dejan de estar en aguda oposición con las formas antiguas. Pero hay una diferencia muy importante: lo referente a la unidad de la materia y del espíritu. Aplicándolo al dominio de la voluntad humana, esta unidad significa, según la formulación spinozista: movimientos mecánicos provocan siempre movimientos mecánicos; movimientos espirituales, sólo espirituales; no existe acción mutua; tan impropio es decir: mi voluntad mueve mi brazo, como decir: el sol ha salido. Pero las dos series causales independientes, aunque se las considere únicamente en relación con sus antecedentes, descansan en Dios, es decir, en una conexión infinita y eterna, de la que podemos derivar nuestro conocimiento de la esencia de las cosas únicamente mediante el conocimiento intuitivo; de este conocimiento nace un completo sosiego del sentimiento y una verdadera libertad, cuya falsa apariencia—como si la libertad de la voluntad fuese la libertad de obrar—es destruída por la razón, para restablecer esa libertad como resultado psicológico de la entrega al conocimiento, o la progresiva unión con lo eterno e infinito. Aunque lejos de esta

genial concepción, el pensamiento de Hobbes marcha en la misma dirección, y debe ser considerado como preparación de esa visión superior. No puede tampoco extrañarnos que ambos pensadores fueran tenidos, en la segunda mitad del XVIII, por ateos, y condenados en concepto de tales.

3. La controversia entre Hobbes y el obispo Bramhall consta de un ataque del obispo, una defensa de Hobbes, una réplica y una dúplica, que Hobbes reunió y publicó con el título *Cuestiones referentes a la libertad, necesidad y casualidad* (E., vol. V). Vale la pena de que nos entretengamos en sacar de esta madeja aquellas explicaciones de carácter racional—que van precedidas siempre de las teológicas—. El obispo había preparado cinco piezas de grueso calibre; la primera, utilizada en su tiempo por Duns Scoto, apenas es tomada en consideración por Hobbes: se trata del argumento de los azotes, con la anécdota de Zenón, que pegó a un esclavo por ladrón, y, al argüir éste con el destino, que lo había convertido en ladrón, Zenón le pega más reciamente, replicándole que el mismo destino le obligaba a pegarle. El obispo concluye: De igual manera debe ser corregido todo negador de la libertad, hasta que confiese que su verdugo puede dejar de castigarlo sólo con que lo quiera. Hobbes contesta que en la célebre anécdota no es castigado el que afirma la necesidad, sino quien se quiere reír y aprovechar de ella, sin pararse, por lo demás, en su acostumbrada distinción entre libertad de obrar (subjetiva) y libertad de la voluntad (hecho objetivo). El segundo argumento es el tan conocido de que semejante opinión destruye todo orden social y político, porque con ella: 1, las leyes que prohiben algo son injustas; 2, el aconsejar no tiene sentido; 3, las admoniciones a los hombres ra-

zonables serían tan insensatas como las hechas a los niños y a los locos; 4, alabanza, reprobación, premio y castigo, sin sentido; 5, consejos, reproches, armas, libros, utensilios, estudios, maestros, medicinas—todo sin sentido—. Hobbes contesta con toda dignidad que la verdad es verdad, cualquiera que sea el uso que de ella se haga, y concede la posibilidad de abuso de esta verdad, pero niega la validez de las consecuencias citadas. Contra 1 repone—lo mismo que en sus escritos políticos—que la ley penal no tiene como finalidad hacer daño al reo, sino conducirle a él y a otros a un obrar con arreglo a las leyes; en cuanto a la pena de muerte, se apoya en el derecho natural, en la defensa legítima contra hombres y animales salvajes, que es justa y racional. Contra 2, que el aconsejar tiene tanto más sentido cuanto más "necesaria" sea la elección, pues, por lo mismo, los buenos consejos podrán aprovechar y ser eficaces. Lo mismo en cuanto al 3. En cuanto al 4, alabanza, reprobación, premio y castigo, son expresiones del agrado o desagrado, y destinadas a actuar sobre la voluntad, especialmente por la vía del ejemplo. Velleyo Patérculo hace una gran alabanza de Catón, cuando dice que Catón era bueno por su natural, *et quia aliter esse non protuit.* En lo que se refiere a 5-6, afirma nuevamente que es falso concluir de la necesidad de los efectos la inutilidad de los medios conducentes, y, precisamente, las cosas citadas pertenecen a la categoría de medios necesarios.

4. La réplica del obispo es muy amplia: *A)* Una ley no puede mandar racionalmente lo que es absolutamente imposible, y semejante ley no sirve a la comunidad y es injusta. La ley penal no piensa, de hecho, en una voluntad necesaria, sino en una voluntad racional y libre; por eso deja de castigar a los niños, que no

tienen uso de razón, y, por tanto, tampoco verdadera libertad. Por lo mismo, el homicidio es castigado más suavemente que el asesinato, porque acaece sin premeditación, si bien con voluntad *(more voluntary)*; porque con sangre caliente hay menos resistencia. Con razón, por el contrario, el asesinato es considerado como de perversa intención *(more wilful)* y más digno de castigo. *B)* Está dirigido contra un principio que se le escapa a Hobbes, muy al margen de sus teorías políticas: que no hay ninguna ley injusta; si esto quiere decir que una ley injusta no es derecho, tiene razón; pero históricamente es falso que no haya leyes injustas. *C)* El otro principio, de que cada uno ha dado su consentimiento implícito a las leyes del país, ya que todas las autoridades proceden de una elección originaria, es falso absolutamente. Contra el origen por elección opone la teoría patriarcal, y contra esa aprobación implícita, que, en todo caso, nunca el pueblo eligió sus legisladores sino con la esperanza de que darían leyes justas. A la teoría electiva opone además el derecho divino positivo, la ley de la Naturaleza, las leyes de los conquistadores, las leyes de los antepasados. *D)* Contra la objeción de que la ley no admite la disculpa de coacción externa, por ejemplo, por una tentación fuerte, dice que necesidad invencible es una justificación tan fuerte como error invencible; pero, en realidad, no hay ninguna coacción exterior, por ejemplo, para robar. El diablo nos puede provocar, pero no forzar, a robar, y mucho menos las circunstancias exteriores. Los apetitos sensibles pueden producir una inclinación al robo, pero no forzarnos; en todo caso, no habría una necesidad natural, sino, todo lo más, moral, hipotética, no absoluta; una necesidad coexistente, no una necesidad precedente y externa. Y esta necesidad fué

libre en su nacimiento, libremente la hemos convertido en señora nuestra. *E)* Contra el principio de que es la misma ley la que forma la voluntad de justicia: "Haced mil leyes diciendo que el fuego no debe quemar: seguirá quemando. Y lo que los hombres hacen, lo hacen, según Tomás Hobbes, tan necesariamente como el fuego quema. Ahorcad mil ladrones: si un hombre está predestinado a robar, robará, a pesar de todo." *F)* Contra la teoría realativa del derecho penal (que su finalidad es el efecto sobre los demás), dice que la finalidad es, en realidad, el bien futuro; pero el motivo inicial del castigo es el mal pasado. Es injusto utilizar un inocente como medio para asustar a los demás; por el contrario, la expiación, en sí misma, justificaría el castigo, aunque no tuviese otra finalidad. *G)* Contra la teoría de la legítima defensa—mediante la cual, el derecho para matar a un agresor no ha sido concedido por una ley, sino que es un derecho primitivo trasladado al Estado—, dice: *a)* que no ha habido ningún tiempo sin señor, ley y sociedad, pues el hombre es un animal político; *b)* que nunca fué permitido a nadie, en circunstancias normales, el matar a los demás por razón de su subsistencia; *c)* que el derecho de legítima defensa no es un derecho más poderoso y amplio, sino un prederecho concedido por Dios para los casos de peligro continuado y necesidad invencible; *d)* que no se puede dar lo que no se tiene; el pueblo nunca tuvo el derecho sobre la vida y la muerte, así que tampoco pudo transmitirlo por elección; *e)* que es muy de lamentar que un hombre razonable y bien dotado iguale los asesinatos con las matanzas de las bestias." "Los elementos, para las plantas; las plantas, para las bestias; éstas, para el hombre." "Quien derrame sangre, cuya sangre ha de ser derramada; pues que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen.

El hombre es rey o señor de los animales; y aunque las criaturas más fuertes, como leones y osos, se han sustraído a su señorío, con lo que Dios ponía de manifiesto que el hombre había perdido la supremacía de su poder (mediante la caída de Adán), y al mismo tiempo las más débiles, como moscas y mosquitos, para mostrar el grado despreciable a que había descendido, sin embargo, le obedecen todavía los animales en cierta medida más útiles y precisos, como ovejas y bueyes." *I)* que contra la razón del aconsejar concede, por lo menos, que lo razonable tiene el poder supremo; y, por lo demás, si algo hay por bajo de Dios que determine a la voluntad, es la razón; pero no física y absolutamente, ni menos desde fuera y coactivamente. *K)* que causas y efectos son necesarios: "Supongamos que la rueda grande del reloj, que pone a las demás ruedas en movimiento, sea como las decisiones divinas: su movimiento no fallará nunca por un principio interior, como esas decisiones son infalibles, eternas, completas; admitamos todavía que las ruedas pequeñas son las causas segundas y que siguen el movimiento de la rueda mayor, si la menor falta, pues que las causas segundas siguen a las primeras: en semejante caso, me pregunto: ¿qué motivo habrá para reunir un consejo de relojeros, a deliberar y a aconsejar sobre el mismo? Sin embargo, el movimiento de las ruedas pequeñas es un medio necesario para que el reloj suene. *L)* que Hobbes identificó el argumento con la consecuencia: si yo debo vivir mañana, viviré mañana, aunque hoy me atraviese el cuerpo con una espada; pero su opinión es que, si el hombre tiene la libertad y posibilidad de matarse hoy, no hay ninguna necesidad absoluta (de que tenga que vivir mañana). *M)* que por lo que se refiere a las exhortaciones, Hobbes no ha hecho caso ninguno de la

diferencia entre personas sensatas y niños, imbéciles y locos. *N)* que alabar algo es, según Hobbes, decir, entre otras cosas: está bien. Claro. Pero aquí se trata de estar bien *moralmente*. La alabanza y el vituperio morales se refieren al buen y mal empleo de la libertad —si todo es necesario, no hay libertad moral—. Es posible que Catón haya tenido un buen natural, y alabar este natural es alabar una cosa, no una acción, moralmente. *O)* que en lo referente a premios y castigos, Hobbes no ha contestado. Impropiamente los aplicamos también a los animales; pero allí donde no hay ninguna libertad moral, no hay tampoco moralidad o inmoralidad; por lo tanto, ningún castigo o recompensa están bien. *P)* que los animales se guían por su memoria o por el miedo y esperanza sensibles. Si hay algún mérito en lo que hacen, éste corresponde a los que les han educado."

5. La dúplica de Hobbes repite, en parte, sus argumentos anteriores, en forma nueva, y refuerza, al mismo tiempo, su posición. Transcribo lo principal, en relación con cada número: *A)* Absolutamente imposibles, sólo son las contradicciones. Ninguna ley ha ordenado algo imposible en este sentido. Pero que sólo las prescripciones de la recta razón sean leyes justas, es un error que ha costado la vida de miles. La razón del que tiene la voluntad soberana, "verdadera o errónea, debe valer como recta, a no ser que quiera darse perpetuo motivo de rebelión". El obispo considera el castigo penal como una especie de venganza, mientras que Hobbes no tendrá por un hombre bueno a quien utilice un poder—así sea conforme a derecho, y cualquiera que sea el motivo que lo mueva—para hacer sufrir a otro, si no es con la intención de mejorarle o de mejorar a otros. *B)* El decretar una ley puede ser

una acción injusta, si ha sido ocasionada por motivos turbios; pero la ley no se convierte por ello en injusta. Pues si una ley procede de quien tiene el poder legislativo legítimamente, es tanto como si procediera de cada miembro de la comunidad, y nadie puede hacerse su injusticia a sí mismo. *C)* La Biblia es ley por la autoridad de la Iglesia, esto es, de la comunidad, lo que equivale a la autoridad de su jefe, y éste no tiene otra autoridad que la que le prestaron sus compañeros de comunidad. "Si fuera de otro modo, ¿por qué no habría de tener igual valor canónico la Biblia en Constantinopla o en otro sitio cualquiera?" Lo mismo se demuestra respecto a toda otra clase de leyes, que llegan a ser tales por el consentimiento tácito de aquellos a quienes se dirigen. *D)* Cree el obispo que las leyes no sólo mandan *hacer* algo, sino *querer* hacer algo. "Procurar a nuestras pasiones una especie de dominio sobre nosotros mismos", o no quiere decir nada, o, una de dos: que tenemos señorío sobre nuestra voluntad, o que ésta tiene señorío sobre nosotros, con lo que o nosotros o nuestra voluntad dejamos de ser libres. *E)-F)* Se basan en malentendidos, y han sido ya contestadas. *G)-H)* Es muy probable que, desde la creación, no haya habido tiempo alguno en que los hombres hayan vivido en absoluto sin sociedad. Pero "allí donde hay una guerra civil, no existen, mientras tanto, ni leyes, ni comunidad, ni sociedad, sino sólo una unión precaria, a la que cada soldado descontento logrará sustraerse, siempre que pueda, ya que cada uno fué a ella movido por su propio interés, no por una obligación de conciencia; además, en todos los tiempos se da una masa de hombres sin ley. Si el obispo opina que la legítima defensa es un derecho concedido por Dios para los casos de tener necesidad insuperable y peligro

continuado, piensa, al mismo tiempo, que está entre las atribuciones de un obispo el examinar y decidir el *casus conscientiae*, es decir, si en el caso concreto se dan o no esas circunstancias. Por lo que se refiere al señorío del hombre sobre los animales salvajes, no se explica sino por la superioridad que el hombre debe a su arte y a las relaciones que le procura el lenguaje; desarmado, en el desierto, no hay tal superioridad. El señorío sobre los animales domésticos no es tal señorío, sino enemistad, ya que los tenemos junto a nosotros para que trabajen y, luego, para matarlos y despedazarlos. *I)* El obispo concede que la razón determine a la voluntad, pero no físicamente, sino "de una manera moral". Pero no me negará que su escribir está causado por mi respuesta, y que su escribir es movimiento local en sus dedos. Ahora bien: la causa de un movimiento local no puede ser sino física. Con esto se dice que su voluntad ha sido causada física, anterior y exteriormente por mi escrito. *K)* El obispo cree que Dios adapta medios libres a fines libres, casuales a casuales y necesarios a necesarios. Estas son palabras que están bien cuando se trata del sujeto de las acciones o movimientos, y de estos mismos; pero no cuando se habla de medios y de fines. Un *agente* libre es aquel cuya acción o movimiento no está impedido, y acción libre, la que procede de semejante agente. "Pero, como los hombres piensan, por lo común, que las cosas cuyas causas no ven han nacido sin ellas, así llaman casuales a las acciones y a sus sujetos; y si éstos son vivientes, los llaman libres." Hobbes no niega la libertad de obrar, sino la de la voluntad. *L)* El obispo no sabe distinguir entre lo necesario visto y lo necesario que no se ve. Si es necesario que alguno viva mañana, también es necesario que no tenga la loca

ocurrencia de dejarse cortar el cuello, por ver el daño que hace. *M)* Las exhortaciones son inútiles con los niños y los imbéciles, porque les falta experiencia para darse cuenta de lo razonable de la exhortación. Los locos tienen pasiones demasiado fuertes para comprender lo que el exhortador les dice. *N)* El obispo distingue entre bien metafísico, moral y natural. Hablando propiamente, no existe el primero, ya que *bueno* y *malo* se aplica a la acción, y al ser es a quien aprovecha o perjudica. La diferencia entre bondad natural y moral se basa únicamente en las leyes. La alabanza moral no se refiere al buen uso de la libertad, sino a la obediencia a la ley.

No hay hombre capaz de prever y pesar todas las consecuencias buenas y malas de una acción. Algo es bueno para alguien, porque es bueno hasta allí donde puede percatarse. Todo lo que nosotros calificamos de moralmente bueno, significa que no contradice ni las leyes civiles, ni las naturales. Como cada razón particular puede ser contradicha por otra, colocamos por encima una razón común y valedera. "Lo mismo que en el juego de naipes se juega triunfo y está mandado moralmente, el servir los colores, así en el trato civil toda moralidad consiste en la obediencia prestada a las reglas de juego de las leyes." *O)* Es demasiado tonto el pretender distinguir entre recompensas en los animales irracionales y en el hombre. Al decir el obispo que la domesticación se lleva a cabo entre el estómago y las partes traseras, con el látigo y el azúcar, "ha olvidado, sin duda, que el estómago es el que ha instruído a poetas, historiadores, clérigos, filósofos y artistas, y que los hombres cumplen con su deber por consideración a sus espaldas, a su cuello y al pedazo de azúcar, lo mismo que los perros, los reclamos y los pa-

pagayos". *P)* A los hombres se les hace daño sin necesidad de pegarles. Si prescindimos de discursos y pensamientos con palabras de significación general, las representaciones de nuestro espíritu son lo mismo que las de otros seres vivientes, parten de objetos individuales y se refieren a ellos. El tercer argumento principal del obispo sostiene que, mediante la doctrina de la necesidad, pierden sentido todo arrepentimiento, acusación propia, intenciones, oraciones. Hobbes concede que, tal como son los hombres, la mera aclaración de estos temas más perjudicará que favorecerá su piedad. Pero, en el fondo, esas consecuencias son injustificadas. Hay dos clases de piedad: adorar a Dios con el corazón, es decir, meditar sobre su altísimo poder, y dar salida a estos sentimientos mediante palabras y actos. Pero la doctrina de la necesidad no significa otra cosa sino que todo fluye de la voluntad eterna de Dios, y quien esto piensa, considera a Dios como todopoderoso, y hasta se verá más inclinado a reconocerlo por actos y palabras que otro que piense diferentemente. Arrepentimiento es dolor por el mal camino seguido, y vuelta regocijada al bueno, y para ambos sentimientos sigue habiendo motivos, aunque se tenga la opinión de que la mala vía ha sido seguida necesariamente. La oración no puede modificar la voluntad de Dios; en general, significa una acción de gracias por las bendiciones que de él proceden; si en algunos casos es expresión de un deseo, éste es que se cumpla la voluntad de Dios, no la nuestra.—Bramhall contesta que, según la opinión de Hobbes, el diablo tendría tanta piedad interior como el mejor cristiano. Pero, en realidad, la oración no es sólo un acto del entendimiento, sino también de la voluntad: a Dios le debemos fe, amor, esperanza. Y sus otros atributos merecen más

honor que su omnipotencia; pero la verdad, bondad y justicia de Dios desaparecen con esa doctrina. La predestinación hace imposible la alabanza de Dios e inútiles los sacramentos. Tampoco el arrepentimiento tiene cabida, si yo soy un reloj a quien Dios ha dado cuerda. ¿Para qué servirá el propósito de ser mejor, si no depende de mí?: equivale a querer volar sin tener alas, o a las buenas intenciones de un mendigo para fundar hospitales. ¿Que el arrepentimiento es un regreso alegre...? Hasta ahora se caracterizó el arrepentimiento por ayunos, sacos, ceniza, lágrimas... La alegría puede ser una consecuencia, pero no parte integrante. Dolor por el descarrío inevitable, nunca sería dolor por la propia culpa. "Piénsese que un maestro lleva la mano de su discípulo para escribir; éste no tiene motivo ninguno para alegrarse o entristecerse por la clase de escritura que salga: nadie dirá que es de él, sino de su maestro." La opinión de Hobbes sobre la oración la contradice con la Biblia. No conoce la diferencia entre *mutare voluntatem*—imposible en Dios— y *velle mutationem*—lo que Dios a menudo hace—. Tenemos que someternos a la voluntad de Dios; pero Dios no quiere algo *ad extra*, sin él, necesariamente, ni tampoco que todas las causas segundas actúen siempre necesariamente.

6. Hobbes contesta: La bondad de Dios es parte de su poder. Si el diablo no piensa en que Dios será bueno con él, no podrá admirarlo por su bondad. Pero ¿qué se entiende por diablo? En la Biblia tiene la palabra doble sentido: o significa un enemigo, un calumniador, un destructor, con lo que son señalados los hombres malos, o se refiere a los demonios *(daemonia)*, que son los fantásticos dioses paganos, ni cuerpo ni espíritu: puras imaginaciones de brujas asustadas. "Nada

hay que tenga existencia real fuera de Dios, del mundo y de las partes del mundo; y nada que tenga una existencia más ficticia que las ficciones de los cerebros humanos." Lo mismo que la bondad, los demás atributos divinos están contenidos en su omnipotencia; son atributos incomprensibles, adscritos a un ser incomprensible para honrarlo. De la opinión del obispo se sigue que Dios sería cruel y sin entrañas, pues que ha destinado a los suplicios eternos a todos los pecadores, esto es, a los que no han creído en Jesucristo, y de entre los cuales, muy pocos han oído siquiera su nombre. Además, esa opinión está en contradicción con la omnisciencia divina. ¿Que cómo un hombre puede acusarse y hacerse reproches por un pecado, si se tiene por una obra de relojería? No es obstáculo alguno para que no se arrepienta, aun cuando crea eso. Al arrepentimiento cristiano le es esencial el propósito de enmienda, y el cristiano que busca ésta sabe que encuentra perdón en Jesucristo, y no puede menos de alegrarse. Si el obispo se espanta al tropezar con la alegría como primera palabra en la descripción del arrepentimiento, su espanto es el mismo que experimentan los que salen a la luz después de haber permanecido mucho tiempo en la oscuridad. Ni el saco, ni la ceniza, fueron signos del arrepentimiento completo, terminado, sino de su comienzo. Tampoco se puede comparar la oración con el pordiosear de un mendigo. Este despierta, en ocasiones, compasión, cosa que no podemos despertar en Dios. El cuarto argumento es: el orden, la belleza y la perfección del Universo exigen que haya fuerzas de todas clases, necesarias, libres, casuales. Hobbes concede, si se quiere entender: unas fuerzas actúan con reflexión; otras, sin ella; otras, no sabemos de qué manera. El obispo replica que Hobbes interpreta

abusivamente los conceptos. "Entiendo por casual aquello que puede ocurrir o no, por razón de su determinación o concurrencia accidental de causas. La necesidad de lo existente, que proviene de la misma creación es una necesidad hipotética, de segundo orden, no una necesidad absoluta y previa. Hobbes contesta que toda necesidad es precedente, y comienza con la primera necesidad conducente. Si pudiéramos contemplar todo el orden y la conexión de todas las causas, veríamos la necesidad de cada hecho; pero hombres pretenciosos sostienen que no es verdad lo que ellos no pueden conocer. Lo indeterminado no puede actuar; su única influencia posible es que lo que ocurre ocurra y no ocurra al mismo tiempo, lo que es contradictorio. Niega Hobbes que al anular la libertad se anula la esencia y razón formal del pecado. Esencial en el pecado es que ocurra voluntariamente—el cómo se origina esta voluntad no hace al caso—y que vaya contra la ley. El obispo objeta que esta opinión convierte los pecados en algo bueno, justo y conforme a la ley, pues lo que procede necesariamente de la primera causa no puede tener otros caracteres. Pero un monstruo no es consecuencia de las leyes naturales, sino una desviación casual de algunas causas naturales en su acción conjunta. La producción de un ser semejante obedece a una necesidad *hipotética*. Pero el obispo podría haber deducido con el mismo derecho que todo hombre creado por Dios es bueno y justo. El pecado no se una cosa realmente creada. Las acciones se hicieron pecaminosas cuando se decretó la primera prohibición. La razón formal del pecado está en la voluntad, sea o no necesaria, y en su relación con la ley. La ley no exige nunca cosas imposibles en sí mismas, pero sí—ya que los legisladores no conocen las necesidades ocultas en el por

venir—cosas que, debido a esas causas ocultas y exteriores, son imposibles desde la eternidad. "En toda su réplica, el obispo se dedica a demostrar que el hombre tiene libertad de hacer lo que quiere, cosa que yo no niego; pero cree haber demostrado que el hombre es libre de querer lo que quiere, o lo que llama autodeterminación de la voluntad. Dice que la Naturaleza no pretende nunca dar origen a monstruosidades: si esto quiere decir que Dios no lo pretende, entonces acaecen contra la voluntad de Dios; si se entiende a la letra, es un absurdo, porque la Naturaleza, como agregado de todas las cosas, no tiene intenciones."

7. La polémica se ocupa después de varios conceptos, con cuya distinción, según opinión del obispo, se quiere salvar la doctrina de la necesidad. Hobbes aprovecha el momento para señalar de un modo explícito la diferencia entre necesidad, de un lado, y violencia o coacción, por otro. Al terminar recoge su opinión en unas cuantas tesis categóricas, y luego de volverlas a defender en la dúplica, resume toda la controversia contraponiendo los principios en pugna. "Lo que yo he sostenido es que nadie tiene en su poder presente su voluntad futura. Que puede ser modificada por otras y por el cambio de las cosas exteriores, y cuando cambia o se determina a algo no lo hace por sí, y cuando no está determinado, no es voluntad, porque quien quiere, quiere algo determinado. Que la deliberación es común a hombres y animales, porque es un desear cambiante y no un pensar; y el último acto o deseo de este proceso, seguido inmediatamente de la acción, es la única voluntad que los demás pueden conocer, y que caracteriza a la acción como libre ante el juicio de los demás. Que "ser libre" no significa más que hacer o de-

jar de hacer cuando se quiere; que, por consiguiente, se trata de la libertad del hombre, no de la voluntad Que la voluntad no es libre, sino que está sometida a cambios por acción de causas exteriores. Que todas las causas exteriores proceden necesariamente de la primera causa exterior, el Todopoderoso, que, por mediación de las causas segundas, actúa sobre nuestro querer y nuestro hacer. Y como ni el hombre ni ninguna otra cosa pueden actuar sobre sí mismos, es imposible que un hombre, valiéndose de su voluntad, pueda competir con Dios, ya sea como representante o como instrumento suyo. Nada ocurre producido por la casualidad, y nada sin una o varias causas suficientes para su producción; y semejantes causas y su consecuencia proceden de la presciencia, el beneplácito y la acción de Dios; y aunque yo y muchos designemos algunos acontecimientos como casuales, afirmo, sin embargo, que cada uno tiene su causa suficiente y ésta la suya, es decir, que ocurren necesariamente. Y aunque estas causas no nos sean conocidas, los hechos más casuales las tienen, tan necesarias como aquellos cuyas causas conocemos; si no sería imposible preverlos, como los pre-ve el Omniscente. El obispo afirma, por el contrario: la voluntad está libre de toda coacción; por eso, el juicio del entendimiento no siempre es *practice practicum* ni de tal naturaleza que vincule y determine la voluntad a algo; aunque es verdad que espontaneidad y determinación pueden coexistir. Que la voluntad se determina a sí misma, y las cosas exteriores, al modificar la voluntad, no actúan sobre ella natural, sino moralmente; no mediante un movimiento natural, sino por un movimiento moral, metafórico; cuando la voluntad llega a ser determinada por vía natural, no es por ese influjo general de Dios—por depender de

él toda la serie de causas segundas—, sino por un influjo especial, mediante el cual Dios concurre con la voluntad y se introduce en ella. Que la voluntad, si no suspende su acto, lo convierte en necesario; pero, por lo mismo que puede suspender el acto, negarle su aprobación, ese acto no es absolutamente necesario. Que los actos pecaminosos no proceden de Dios, sino que él los quiere mediante una voluntad permisiva, pero no operante, y que endurece a los hombres dejándolos endurecerse. Que el hombre ejerce poder sobre su voluntad aunque sus *motus primo primi* (las excitaciones iniciales) no están en su poder, y que la voluntad no está sometida sino a una necesidad hipotética. Que la voluntad de cambiar no siempre es un cambio de la voluntad. Que no todas las cosas son producidas por causas suficientes, sino algunas por insuficientes. Que cuando el poder de la voluntad es actual *in actu primo*, nada falta para que se produzca la acción o efecto. Que una causa puede ser suficiente respecto a un efecto aunque falte algo que es necesario para producirlo, porque puede faltar la voluntad. Que una causa necesaria no produce siempre su efecto de una manera necesaria, sino sólo cuando el efecto es producido necesariamente. Demuestra también que la voluntad es libre mediante ese concepto general que compara el mundo con una elección: porque hay empate entre los seis príncipes electores decide el rey de Bohemia. Que la presciencia divina no implica la necesidad en el existir de las cosas pre-sabidas, porque Dios no es eterno, sino eternidad, esto es, un ahora permanente, sin sucesión temporal; por esto Dios pre-ve todas las cosas intuitivamente, porque le están presentes en el *nunc stans*, que encierra todos los tiempos pasados, presentes y futuros, no formal, sino virtual y eminentemente. Que la

voluntad es libre, aun cuando actúa, pero en un sentido total, no parcial. Que ser creado y ser eterno son compatibles, pues que los decretos de Dios son creados y, sin embargo, eternos. Que el orden, belleza y perfección del Universo exige toda clase de agentes libres, casuales, necesarios. Que si es verdad: mañana lloverá o no lloverá, ninguna de las dos proposiciones es *determinante* verdad. Que la doctrina de la necesidad es una doctrina blasfema, desesperada, destructora. Mejor ser ateo que determinista, y el que lo sea merece ser tratado a palos y no con argumentos. "Por último, cuál de las dos doctrinas sea más comprensible, razonable y compatible con la palabra divina, lo dejo al juicio del lector."

8. Aunque el conjunto nos permite decir que nuestro pensador se adelanta a los siglos, vamos a detenernos, sin embargo, en criticar algunos extremos particulares al hilo de su propio pensamiento. Al examinar la voluntad humana se comporta como un investigador empírico. Se pone ante la realidad; ésta es una conexión infinita, y no puede ser distinta de lo que es; ser real y ser necesario es lo mismo. Si decimos de algo que es real, queremos decir que es independiente de nuestro pensamiento; pero tan impensable es que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio al mismo tiempo como que un hecho o un movimiento acontece y no acontece al mismo tiempo; por lo tanto, el no acontecer es impensable cuando el acontecer es real; y llamamos necesario aquello cuya existencia es impensable. En este sentido, sólo lo real es posible, y posible en este tiempo o, lo que es igual, en estas circunstancias; si distinguimos, pues, lo posible de lo real, señalamos lo que es real en otro tiempo u otras circunstancias. Lo posible no es, pues, más que un modo

de nuestro pensamiento, que no afecta a la realidad misma. A Hobbes se le escapa en esta ocasión lo peculiar de las acciones humanas; que el pensar en lo posible viene a ser concausa de lo real; que representa, por tanto, una fuerza, y que cada fuerza no es una pura e imaginada posibilidad, sino una tendencia determinada hacia la realidad, una contribución mensurable a la misma, expresión de una probabilidad, de lo que él mismo parece darse cuenta al decir que todo lo posible (esto es, realmente posible) llega a ser real con el tiempo. No es justo con su adversario—que, por lo demás, está lejos de esta fundamentación—al desconocer la causalidad de la razón en la voluntad humana, porque trata de aplicar su principio mecanicista, con arreglo al cual también los movimientos de la voluntad han de ser provocados desde fuera. Así que resulta bastante simple su idea de que los objetos, al mismo tiempo, provocan la sensación correspondiente y favorecen o entorpecen la circulación de la sangre, con lo que despiertan tendencias a su favor o a su contra; que la deliberación no es más que un sucederse de esas tendencias, la voluntad, la tendencia, en cada momento más fuerte o vencedora, que viene a prolongarse en la acción.

Pero de su propia teoría del conocimiento, aunque prescindiendo del carácter "fenoménico" de todos los cuerpos, se desprende que esa concesión viene a ser complicada grandemente por la misma memoria animal y luego por el pensamiento humano; que la separación radical que establece entre el querer o desear y el obrar, en forma que se puede hablar de un obrar propio y no obstaculizado y no de una voluntad con las mismas condiciones, está en contradicción con su pensamiento; porque no se puede sin más declarar que

la sensibilidad es una *actividad*, esto es, una reacción, y lo mismo la conservación de lo sentido y su renovación (al parecer) en la fantasía y en el recuerdo, actividad que, al servirse de las palabras, se convierte en discurso; con lo que reaparece como *actividad libre*, puesto que nosotros podemos empezar y terminar esta clase de movimiento cuando queramos, es decir, cuando nos plazca. Este placer, por muy arbitrario que sea, lo sentimos como algo propio, como expresión de nosotros mismos, y, *en este sentido nuevo, libre*; Hobbes no niega la libertad entendida como el poder cuando se quiere; lo que niega es la libertad del querer, porque no se puede *querer querer*; desconoce ese sentido de la libertad señalado por nosotros, aunque es el que condiciona previamente su propia idea de la libertad y a pesar de proclamar a menudo que ser libre no significa solamente hacer lo que se quiere, sino también no estar embarazado o impedido y sentirse a sí mismo; y esto es precisamente lo que ocurre con todas nuestras actividades mientras tienen lugar, por mucho que insistamos en su carácter necesario; y las actividades de la fantasía y de la memoria se nos presentan especial mente como libres, porque no están obstaculizadas por ningún objeto exterior; se da, pues, la libertad en su forma más característica, como autodeterminación, esto es, actividad que actúa por sí misma. Y en este sentido no es tan absurdo como le parece a Hobbes el querer querer. No debía de haber desatendido el hecho de que en el hombre existen pensamientos que se refieren a un obrar futuro, que lo determinan previamente, aunque no necesariamente, pensamientos que podemos muy bien condensar, de acuerdo con el lenguaje corriente, como formas de la voluntad o propósitos, resoluciones, tener en cuenta, recobrarse, etc. Tie-

nen, lo mismo que la voluntad—por su origen—, un sentido *práctico*. Lo que hay en la base de todas esas formas no es sino pensamiento; pero de tal categoría, que podemos identificarlo con las actividades voluntarias y afirmar con el mismo derecho que el hombre posee la libertad de formarse los propósitos que quiere, o el hombre tiene la libertad de hacer todo lo que es posible, si quiere. Decisiones como el inmediato obrar requieren motivos; pero el éxito de éstos no depende únicamente de su fuerza, sino de la constitución del hombre sobre el que actúan; como el mismo Hobbes reconoce al hablar de la diversidad de los caracteres y capacidades, que trata de explicar casi exclusivamente por hechos y causas de orden físico: "Sabemos por experiencia que el placer y el dolor no se producen en todos los hombres por las mismas causas y que éstas son muy distintas en su constitución corporal, de forma que lo que para algunos es favorecedor de su constitución vital y, por lo tanto, placentero, para otros es entorpecedor y doloroso" (*Elem. of law.*, 1, 10, 2), y añade luego que las aptitudes de la razón están condicionadas por las direcciones de nuestros deseos: la estupidez, por la inclinación al placer sensual; el humor, por la inclinación al placer espiritual; pero las distintas aptitudes las deriva de una constitución corporal más o menos fina o del movimiento más o menos rápido de los espíritus animales "alrededor del corazón" (*Lev.*, I, 8. *De Hom.*, c. 13). En explicaciones posteriores tratará de derivarlas, junto con la totalidad del carácter, de las costumbres, de la experiencia personal, de las condiciones exteriores de vida, de la propia estimación y de la influencia de los educadores y otras personas.

9. La teoría de los afectos o pasiones está muy rela-

cionada con la de la voluntad [105]), y en ella vuelve a dar nuestro filósofo nuevas muestras de su admirable maestría intelectual. En su forma más antigua, y también más completa [106]), se califican de atrayentes, entre los movimientos del alma—que comunican un movimiento animal al cuerpo—el placer, el amor, el deseo, y de retrayentes el dolor, la adversión, el miedo. Consecuencias de percepciones y representaciones, están íntimamente ligadas a ellos, propiamente como favorecedoras o contradictoras de la circulación sanguínea; pero se distinguen el placer y displacer físicos, que se circunscriben en órganos determinados, de los espirituales, que abarcan todo el cuerpo. Los afectos particulares nacen de representaciones o pensamientos particulares; éstos hacen referencia al presente —percepción—, al pasado—recuerdo—, al futuro—expectativa—; quien espera una alegría tiene que sentir en sí un poder para conseguirla; pero el poder no es sino la superabundancia del poder de uno sobre el de los demás; el temor no es sino reconocimiento de un poder superior.

"La esencia de las pasiones particulares está constituída por el placer o desagrado que se experimenta mediante el temor o distemor que a cada cual se nos atribuye." Y como tales explica ingeniosamente, en una sucesión no muy ordenada, el orgullo, ambición, presunción, vanidad, humildad, pudor, valor, cólera, venganza, arrepentimiento, esperanza, desesperación, desconfianza, confianza, compasión, dureza de corazón, indignación, celos y envidia, risa, llanto, voluptuosidad, amor, caridad, admiración y curiosidad, el amor al peligro, elevación de ánimo y poquedad; por último [107]), compara la vida con una carrera, que no tiene otro fin

ni otra recompensa que llegar el primero—cuadro acabado de la libre concurrencia. [108])

«Allí el empinarse, el desear,
el adormecerse, el avivarse.
Orgullo, si se mira a los que nos siguen,
humildad, si a los que nos preceden,
vanidad, perder el tiempo volviendo la cabeza atrás,
odio, sentirse frenado,
arrepentimiento, desandar lo andado,
esperanza, sentirse «en forma»,
desesperación, estar cansado,
porfía, intentar pasar al que nos precede,
envidia, empujar o arrojar al suelo a alguien,
valor, decidirse a salvar un obstáculo previsto,
cólera, tropezar con un obstáculo imprevisto,
elevación, salvar ágilmente un obstáculo,
poquedad, perder el tiempo con obstáculos pequeños,
ganas de llorar, cuando se cae bruscamente,
de reír, cuando se ve caer a otro,
compasión, cuando superan a un amigo nuestro,
indignación, si gana alguno «indeseable» para nosotros,
amor, correr junto a uno,
compasión, hacer avanzar al que corre junto a nosotros,
vergüenza, perjudicarse por apresurarse,
miseria, verse constantemente sobrepasado,
suerte, sobrepasar siempre al que está delante,
morir, abandonar la carrera.»

Pero ¿no se alcanza la felicidad al final de la carrera? ¿No tendrá la ambición su último fin, "el sumo bien", con cuya posesión callan las pasiones, porque no se puede desear ni esperar cosa mejor? Esta concepción será rechazada abiertamente en escritos posteriores. "Un sumo bien, o, como también suele decirse, una felicidad o fin último, no lo podremos encontrar en la vida actual. Pues si hubiera un fin último, no se desearía ni ambicionaría nada más; de donde se deduce que, a partir de ese momento, no sólo nada sería

bueno para el hombre, sino que éste no tendría sensación ninguna, porque toda sensación va enlazada con algún deseo o repulsa, y no sentir equivale a no vivir." Su concepción particular va contenida en el principio: "el mayor de los bienes es un progreso, lo menos contrariado posible, hacia fines cada vez más lejanos" [109]), que viene a ser otra expresión nueva en la definición de la felicidad, de la que dice también que no consiste en ser próspero, sino en prosperar. La frase "porque el hombre está hecho de materia vil" podría figurar con justicia como encabezamiento de esta antropología; de hecho, para él, el hombre en posesión de su libertad es el más salvaje de los animales salvajes; movido, no sólo por el hambre del momento, sino por el hambre futura. *(De Hom.*, X, 3. *L.*, 11, 91.) [110]) Ambiciona un poder ilimitado y siente la mayor alegría al poseer algo antes que los demás, y la mayor tristeza cuando otro viene a poseer antes que él. No se cansa Hobbes de buscar nuevos aspectos de este egoísmo absoluto y de desenmascarar la hipocresía tras la que se esconde. Así, cada cual llama bueno a lo que le gusta y le es útil, y afirma que es bueno en sí y para sí, y, por lo tanto, para todos, aunque a algunos aproveche y a otros dañe; a la misma cosa, si está en poder del enemigo, le damos un nombre odioso; si en nuestro poder, un nombre precioso. Si cegados por nuestro propio interés, llegamos a creer realmente que la situación está amparada por el derecro y tratamos de defenderla con la tradición o con la razón, según por donde nos parezca el éxito más probable:

"He aquí por qué la doctrina de lo justo y de lo injusto es constantemente combatida con la pluma y con la espada, cosa que no ocurre con la teoría de las líneas y de las figuras; porque en este dominio nadie

se preocupa de lo que pueda ser verdad, ya que, de todos modos, no afectará a la ambición, interés o placer de nadie. Y no me cabe la menor duda de que si la proposición: la suma de los ángulos de un triángulo equivale a dos rectos, fuera contra los intereses de aquellos que tienen propiedad, esa proposición llegaría a ser, si no discutida, por lo menos, perseguida, y quemados todos los libros de Geometría en la medida que ello estuviere al alcance de los interesados." (*Lev.*, P. I et II, E. III, 91.) Ya en el prólogo a los *Elements of law* se dice que en asuntos matemáticos no hay oposición entre el interés de la verdad y el de los hombres; pero en materias dogmáticas "nada hay que no se ponga en duda, si no es porque compara a los hombres y se ocupa de sus derechos y de su utilidad; cuantas veces la razón se ponga contra un hombre, tantas se pondrá este hombre contra la razón".

Pero hay otras razones para explicar las disputas de los hombres. La primera de todas es la concurrencia o lucha; la otra, la desconfianza, para la que es elemental que hay que estar sobre aviso respecto a la codicia, envidia y orgullo de los demás; la tercera es la vanidad. Por la primera necesitamos poder para hacernos dueños de otros hombres, de mujeres, de niños, de bienes; por la segunda, también necesitamos ese poder para defender los bienes robados: que la mejor defensa es el ataque oportuno y ventajoso; por la tercera causa los hombres se dividen y riñen por pequeñeces: una palabra, una sonrisa, disentir de una opinión y cualquier otro signo de desconsideración contra la persona misma o contra su familia, amigos, nación, oficio, nombre.

10. Hay que decir que encontramos aquí, en contraposición, una construcción conceptual un poco contra-

ria a la pura consideración empírica de la voluntad, en la que se reconoce en el hombre demasiada actividad espontánea, es decir, una ambición irreprimida de posesión, de poder, de honor, y la búsqueda empeñada de los medios conducentes. Las pasiones son al mismo tiempo acciones; ésta es la única concepción que puede estar de acuerdo con los principios fundamentales; y en ella reconocemos que los deseos y aversiones esenciales no son producidos primariamente por los objetos, sino que son anteriores a toda experiencia, como reconoce Hobbes expresamente: "algunos nacen con nosotros, como el deseo de alimento y el de excretar (que también se puede llamar aversión) y otros más, pero no muchos." *(Lev.,* I, 6, E. III, 40.) Al pensar en los impulsos elementales de la vida vegetativa, conservación y reproducción, y no establecer ninguna diferencia esencial entre impulso y voluntad (con su razón, ya que la voluntad animal es discutida y que la voluntad del hombre, reflejada en la mente, descansa en impulsos inconscientes), no le falta sino el término de enlace de que todos los impulsos y pasiones son consecuencias y modificaciones de esos impulsos elementales, para poder llegar a la conclusión de que el mismo acto de voluntad particular está más determinado por la naturaleza del hombre—es decir, por su voluntad preexistente, ya formada—que por la excitación accidental, casual, relativa del objeto exterior—con lo que la verdad saldría ganando—en forma de voluntad "libre".

11. Como ya indicamos, Hobbes no se cansa de repetir en elaboraciones posteriores de su antropología, la relatividad del bien y del mal, de lo agradable y desagradable, de lo útil y dañoso, y de explicar la diferencia entre los hombres por su manera de distinguir entre el bien real y el bien aparente. Pero también señala los

rasgos esenciales que caracterizan a todo emprender humano, y que el hombre en general no sólo busca el placer del momento, sino que busca el asegurarse para siempre sus futuras necesidades. "De aquí que lo mismo las acciones voluntarias que las inclinaciones de todos los hombres tiendan, no sólo a crearse una vida satisfecha, sino a la seguridad de la misma; no se diferencian más que en el camino a seguir; lo que se explica, en parte, por la diversidad de las pasiones; en parte, por las diferencias del saber o de la afición que cada cual tenga respecto a las causas productoras de los deseados efectos." *(Lev.,* P. I, 11.) Apoyándose en estas consideraciones, llega a afirmar Hobbes de una manera categórica lo que a fines del XIX un pensador llamaría "voluntad de poderío": "un deseo continuo, inextinguible, de poder y más poder, que no cesa sino con la muerte". En el capítulo anterior (P. I, 10) había aclarado la idea de poder y sus conexas de valor, dignidad, honor y actividad. Poder es medio actual para conseguir un bien aparente futuro. Es originario, como la fuerza física, la prudencia, la prestancia, etc., cuando descuella en la persona; o instrumental, adquirido con el primer poder o por casualidad; consiste en medios e instrumentos para nuevas adquisiciones: riqueza, consideración, amigos, suerte. El poder crece como la fama, progresivamente, y aumenta como la velocidad de los cuerpos que caen. Valor de un hombre es el que se está dispuesto a conceder por el uso de su poder; depende, pues, de la necesidad del juicio de los demás. Apreciar en una persona un gran valor equivale también a honrarle. El valor público o valor que la sociedad concede a un hombre es su dignidad; capacidad es un poder especial, consistente en la aptitud para determinadas obras. Expresa su per-

samiento acerca de los móviles de las acciones humanas en forma aforística, revelando un gran conocimiento de la vida: "cualquier signo de amor o de temor ante alguien equivale a honrarle, porque lo mismo amar que temer es *apreciar.*" "Hablar a alguien con miramiento, presentarse ante él convenientemente y con modestia es honrarle; como signo del temor de provocar su enfado". "Escuchar el consejo o las palabras de otro es honrarle; como signo de que lo tenemos por sabio, elocuente o ingenioso", etc., etc. La doctrina últimamente toma otro aspecto *(De Homine.)* A la teoría de los afectos (c. VII) sigue *De ingenio et moribus*, donde se dice que las distintas inclinaciones de los hombres tienen seis causas: primera, el temperamento; segunda, la experiencia; tercera, el hábito; cuarta, el destino (riqueza, nacimiento, rango); quinta, la opinión que cada cual tiene de sí mismo; sexta, las autoridades (maestros, libros). Luego sigue un capítulo sobre religión. Todo esto va precedido de un capítulo (XI) en el que, además del deseo y la aversión, son explicados los distintos nombres del bien (bello, útil, agradable) y de su contrario, distinguiendo el disfrute y el uso. Siguen principios generales acerca del bien, etcétera, la mayoría en frases cortas y secas, empezando por considerar la propia conservación como el sumo bien; frases como: "El poder que se trasluce es bueno, porque es útil para proteger; en la protección está la seguridad." "La amistad es buena, es decir, provechosa." "La sabiduría útil confiere cierta protección. También es deseable por sí misma, es decir, agradable." "Agradable es contemplar el mal ajeno; porque gusta, no como mal, sino como ajeno. De ahí que los hombres se disputen los puestos para ver la muerte y peligro de los demás." "Por lo mismo es desagradable

contemplar el bien ajeno; no como bien, sino como ajeno." "Un bien supremo o, como suele decirse, felicidad o fin último, no existe en la vida presente."

12. El problema de la causalidad física y mecánica de la voluntad no es posible resolverlo si antes no se ha resuelto el de la vida y su origen, y en este sentido, lo mismo Hobbes que los pensadores de su siglo y de los siguientes están todavía muy lejos de dicha solución. El tratado *De Homine* no puede desentenderse de los hechos biológicos, y empieza con la explicación del origen de la especie humana, y da cuenta de una antigua opinión filosófica, oponiéndola al relato mosaico de la creación: según ella, cielo y tierra eran una misma cosa, de la que fueron separándose los distintos astros; la tierra fué al principio blanda, endureciéndose poco a poco por la acción de los rayos solares; en los lugares pantanosos se forman protuberancias y vesículas protegidas por una tenue membrana, donde fueron desarrollándose los animales y los hombres mientras se secaban y deshacían. Prefiere claramente este rudimento de explicación científica (cuyo origen probables está en Anaximandro) cuando dice que los que filosofan alcanzan todo aquello que es posible alcanzar sin la revelación, excluyendo, sin duda irónicamente, la creación bíblica. *(L.,* II, 2.)

También da muestras de estar bien orientado al tratar, en la misma sección, de la alimentación y de las causas de la vida, fiel, lo mismo que Descartes, a un punto de vista rigurosamente físico y mecánico, y apoyándose en Harvey. ¿De dónde le viene al corazón su movimiento?... Resulta que la vida, es decir, el movimiento del corazón, depende del aire, y, por consiguiente, que el aire, o algo que se aspira con él, es la causa de ese movimiento. Lo que, contenido en el aire, co-

munica su movimiento a la sangre, produce diástole del corazón. A consecuencia de ella, el corazón descarga sangre en las arterias, y este movimiento se llama sístole. Pero, para saber qué es eso que hay en el aire..., hay que apreciar si con cualquier aire se puede vivir igualmente. Lo contrario está demostrado. Si el aire fuera puro éter, sería homogéneo, y, por tanto, podría vivirse en todo aire, o, mejor dicho, en ninguno, pues que el puro aire no podría mover la sangre en forma de producir sístole y diástole del corazón. Además, sabemos por experiencia que se puede aguantar seis horas metido en una odre, con poco aire, que se va consumiendo poco a poco, lo que sería imposible si el aire no fuera sino aire. Porque el aire espirado, aunque vuelva a enfriarse, no es apto para la vida. Debe de haber, por lo tanto, en el aire cuerpecitos invisibles por su pequeñez, y que mediante su movimiento natural producen el de la sangre en las venas y, con éste, el del corazón. Como la sal en el mar, hay en el aire algo homólogo a la sal, por ejemplo, azufre, que con la aspiración es recibido por la sangre, a la que pone en fermentación y dilata las venas y el corazón, y mediante la sístole se reparte, a través de las arterias, por todo el cuerpo." No sé hasta qué punto todo esto es original de Hobbes; pero se puede afirmar que barrunta la existencia del oxígeno, el descubrimiento más importante para la química de los procesos biológicos. Interrumpe su serie de aforismos biológicos, que se refieren a la muerte y al nacimiento, y con ello a todos los problemas cardinales, en el cuarto parágrafo, abandonando el estudio completo a los entendidos, es decir, a los médicos; pero opina que, si éstos llegan a estudiar suficientemente los mecanismos de la procreación y de la nutrición, y no se convencen de que han

sido creados por una inteligencia y ordenados en vista de su función, se debe tener a semejantes investigadores por gentes sin entendimiento. Como siempre, el argumento teleológico manifiesta su máxima resistencia en Biología, y el mismo escepticismo de Hobbes se entrega aquí por completo. Toda la exposición nos pone, por otra parte, de manifiesto cuán poco decisivos podían ser los conocimientos biológicos de la época, y los propios del autor, para una Psicología con pretensiones científico-naturales. Ni hoy mismo poseemos un sistema de esa naturaleza apoyado suficientemente en los hechos e ideas biológicos.

13. Ya hemos explicado en la "Introducción" por qué motivos Hobbes se ocupa expresamente de la Optica, en su relación especial con el hombre *(De Hom.*, capítulo II, 9). No ha sido investigado suficientemente [111]) el puesto que en la historia de esa ciencia corresponde a su intento, al que él mismo atribuye una importancia fundamental. Lo cierto es que sigue las vías obligadas de toda explicación física y psicológica de la actividad sensorial y que llega a estar muy cerca de los progresos con que enriquecieron estas doctrinas Keplero y Descartes. En el esbozo en inglés, no impreso, viene a declarar que construye sobre el suelo cartesiano. Hobbes trata, en primer lugar, de la visión sencilla y sus perturbaciones, del lugar aparente del objeto, de la representación del objeto en la perspectiva, de los problemas fundamentales de la catóptrica y de la dióptrica. Es interesante el hecho de que considere al telescopio y el microscopio capaces de un perfeccionamiento indefinido, sin otros límites que los de la materia y los del arte del constructor; lo que nos hace recordar que también le es propia aquella magnífica visión de la Naturaleza que suele revelarse como rasgo

característico de Leibnitz: la familiaridad con el pensamiento de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande, en los cuerpos, movimientos, tiempos y demás continuos.

14. En su *De Homine* no sigue a la Optica el tratado de las percepciones, ya que fueron estudiadas antes como hechos de la vida animal. Pero poseemos un doble estudio de esos mismos hechos, en relación con "la naturaleza humana", en las obras anteriores: *Elements of Law* y *Leviathan*, especialmente en la primera, que contiene asimismo una demostración profunda de la teoría subjetiva de las cualidades sensibles, cuyos puntos principales son que existen sensaciones sin presencia del objeto; que nunca creemos en la realidad objetiva de las imágenes, colores, etc., reflejados; que la excitación del nervio óptico mediante un golpe produce una sensación luminosa; que desde los astros se puede comunicar un movimiento al ojo y al nervio óptico, lo mismo que desde un foco terrestre: no hay motivo para dudar de que el sol comunica esta clase de movimientos, mediante su dilatación y contracción, comunicada inmediatamente al medio transmisor, y por éste al ojo y al cerebro, cuya reacción [112]) a esta presión no sentimos como tal, "sino que pensamos que está fuera de nosotros, y la llamamos luz". Lo mismo viene a decir del sonido y de otras cualidades: "Las cosas que existen en el mundo exterior son esos movimientos causantes de las sensaciones." [113])

15. En estrecha conexión con esto viene una explicación mecánica de la imaginación y del recuerdo, basándose en la nueva forma de la ley de la inercia, esto es, en la conservación del movimiento: "Lo mismo que en el mar no cesan las olas aun mucho después de

haber cesado el viento, lo mismo ocurre con el movimiento que tiene lugar en el interior de un hombre cuando ve, etc." *(Lev.,* I, 2.) Imaginación es sensación en estado decadente. Las sensaciones viejas van siendo oscurecidas por las nuevas; por eso aparecen fuertes y claras al no sobrevenir ninguna nueva sensación, esto es, en el sueño. Ya en sus objeciones a las *Meditaciones* cartesianas admite que no hay criterio posible para distinguir los sueños de las representaciones reales, y que, por lo mismo, las representaciones del que está en vigilia tampoco son ninguna prueba de la existencia real del mundo interior. Pero considera esta "incertidumbre de los sentidos"—que entre nosotros suele considerarse a menudo, a causa de una incomprensión singular, como el descubrimiento propio de la crítica kantiana de la razón—como cosa definitivamente resuelta por Platón y otros antiguos, asombrándose de que un pensador tan original como Descartes remueva estas cosas arrumbadas *(L.,* V, 251). Hobbes se ocupa, por el contrario, de la fisiología y leyes de los sueños; bien es verdad que se da por contento con la observación de que, despierto, se piensa a menudo en la falta de sentido de los sueños; pero, dormido, nunca se piensa en la falta de sentido de lo pensado en estado de vigilia. Las percepciones nacen por excitación exterior; los sueños, por interior. Este pensamiento está desarrollado por tres veces, y su última forma es la siguiente: las excitaciones de los órganos de los sentidos avanzan hacia el corazón, favorecen o contrarían la circulación sanguínea, produciendo placer o dolor. Las excitaciones del corazón continúan durante el sueño, y, de la misma manera que en la vigilia las imágenes producen placer o dolor, el dolor y el placer, o las correspondientes sensaciones de frío y calor, producen imágenes en el cerebro dormido: los

movimientos en el cerebro y en el corazón se influyen recíprocamente.

"El frío nos hace soñar sueños de miedo, y produce el pensamiento y la imagen de un objeto terrible...; y, lo mismo que la cólera se acompaña de calor en ciertas regiones del cuerpo, si calentamos esas regiones durante el sueño, soñaremos con un enemigo." *(Lev.,* I, 2; *E.,* III, 8; *D. C.,* c. 25, 9.) Lo mismo acontece en lo referente a la representación de un objeto deseable, en su relación con el deseo y con el calor del órgano correspondiente: "Al despertar, empieza el movimiento en un extremo; al dormir, en el otro." Luego se explican las cinco características empíricas de los sueños: 1) Que no existe en los mismos, conscientemente, ni orden ni concierto. Porque semejante orden procede de un constante tener en cuenta el fin, o sea, de la reflexión, que falta en el sueño; y la seriación de representaciones se produce independientemente de la misma; por eso, nuestros pensamientos aparecen "como las estrellas entre nubes de paso" *(Elements,* I, 3, 3). 2) Todo lo que soñamos está formado con sensaciones antiguas. Causa: al cesar la percepción sensible, no se produce ningún movimiento que parta del objeto, y, por tanto, ningún fantasma nuevo, porque no se puede llamar así a un fantasma compuesto, por ejemplo, una quimera, una montaña de oro. 3) Los sueños nacen, algunas veces, de las sensaciones del estado de vigilia, que en los niños son entorpecidas e interrumpidas y deformadas por las ganas de dormir; otras veces nacen en pleno sueño. La causa de lo primero es que en algunos órganos se conservan las sensaciones; en otros, no, como es el caso en los enfermos; lo segundo descansa en la reciprocidad ya apuntada de los órganos. 4) Son más claras que las imaginaciones de los despiertos, pero no que las sensaciones,

a las que solamente igualan. Una de las causas es que, al faltar todas las demás impresiones, el movimiento interior predomina; otra, que aquellas porciones del producto fantástico que en otras circunstancias caen y desaparecen, aquí son inmediatamente mejoradas y recosidas con nuevos trozos fantásticos. 5) En sueños no nos extrañamos, ni del lugar donde aparecen las cosas, ni de cómo aparecen éstas. Porque todo extrañarse exige que la cosa parezca nueva y desacostumbrada, y para esto es necesario recordar "apariciones" anteriories; en el sueño todo es actual. Los sueños tienen también importancia, porque en ocasiones no son reconocidos como tales, sino que son tomados por realidad y llamados "visiones". Estas pueden experimentarlas hasta los despiertos, si son temerosos y supersticiosos. En este temor y superstición coloca Hobbes—y ha sido el primero en reconocerlo de una manera enérgica—el origen de la creencia en espíritus y fantasmas; y esta creencia viene a ser la más importante entre las cuatro que están a los orígenes de las religiones: ignorancia de las cosas verdaderas; veneración de lo que se teme, e interpretación de las cosas casuales como signos proféticos (*Lev.*, 1, 12).

Que esta opinión, que se encamina a deshacer ilusiones, tiene inusitada importancia para Hobbes, se manifiesta en el hecho de concurrir en ella los elementos de su teoría del conocimiento con los últimos fundamentos de su filosofía de la Historia y de la vida social.

16. También se muestra como inmediato predecesor de pensadores modernos, al formular, de la manera más general, la *ley de asociación* de las ideas, poniéndola a la base de su teoría del entendimiento, preocupado siempre por la continuidad de la inteligencia animal

y humana y de su explicación mecánica. [114]) "Los movimientos que se sucedieron en la sensación permanecen, luego de desaparecida ésta, como restos; de forma que si el primer movimiento prueba a producirse y hacerse permanente, le seguirá el último, por la conexión de la materia movida, de igual modo que se va dando salida al agua derramada sobre una mesa, si con el dedo vamos deslizando una parte de la misma." *(Lev.,* 1, 3.) Este movimiento del pensamiento tiene doble carácter: 1) revuelto y desordenado en la sucesión de pensamientos; 2) regulado por un deseo y un fin; este segundo, a su vez: *a)* de los efectos a las causas o medios; *b)* al revés. Caracteriza al hombre el pensar por curiosidad qué es lo que podría hacerse con una cosa. Todo pensar regulado es un buscar, especialmente el recordar, que retrocede en el espacio y en el tiempo, para ponerse a buscar desde un punto determinado; lo mismo la previsión de lo futuro a base de la experiencia, y dentro de esto, la suposición de algo tras los signos anunciadores; quien más experiencia posea es quien más acertadamente puede suponer, y es el más prudente. Con los signos se enlaza la teoría de las palabras o del lenguaje, y con ésta, la de la razón y la ciencia, abocando con ello la Psicología nuevamente en la Lógica y la Metodología, que se ocupan de la representación sistemática *(De Corpore).* El lenguaje lo considera Hobbes como una *invención* de más rango y provecho que la de la escritura, y ésta, a su vez, más que la de la imprenta *(L.,* I, 4). Lo correspondiente en los animales es la expresión necesaria de sus sentimientos, mientras que el lenguaje humano se compone de signos sonoros convencionales. Claro—se dice en la última exposición de este pensamiento *(De Hom.,* c. X, 2)—"que no hay que creer que los hombres se han reunido al-

guna vez en consejo para decretar la significación y enlaces de las palabras; lo que se puede creer es que, al principio, había sólo los nombres de las cosas más conocidas, y que el primer hombre designó arbitrariamente aquellos animales que Dios le presentaba y aquellas cosas que con más frecuencia percibía; estos nombres fueron recibidos por los hijos, que los acumularon con otros, transmitiéndolos luego a los sucesores". 115) Es realmente infantil la opinión de los que creen que las cosas recibieron nombres apropiados a su naturaleza—¿cómo es que hay distintos lenguajes? ¿Y qué hay de común entre un objeto y un sonido?

17. Es éste un punto en el que chocan violentamente la concepción racionalista, tal como se suele entender corrientemente, y la histórico-genética; se ha ridiculizado la primera representándose—sin conocer ese pasaje de Hobbes—una asamblea reunida para tomar acuerdos acerca de la significación de las palabras. Es verdad que Hobbes considera las palabras como signos "convencionales"; pero tiene una idea cabal de su aumento progresivo, aunque, al pensar que hubo unos cuantos nombres primeros, no vió lo que podían tener de común con las sensaciones, ya que no con los objetos mismos. En definitiva, y a pesar de su teoría de los afectos y de los deseos, que envían pensamientos a modo de patrullas o espías—según su expresión—, queda encerrado en cierto *intelectualismo*, que no toma en debida consideración las tendencias naturales hacia determinadas actividades, sean congénitas, incorporadas o aprendidas. Algunas veces, el concepto del hombre como un ser que adapta conscientemente sus medios a sus fines se sobrepone al hombre como ser arbitrario. Según ese concepto, esquema eficaz para la comprensión del hombre real, por lo menos del hombre maduro,

todos los hombres son iguales, en cuanto todos persiguen lo mismo, diferenciándose únicamente por sus opiniones acerca de los medios adecuados para conseguir la felicidad y por la cantidad de medios a su alcance. Si se concede un valor absoluto a este concepto —como a cualquier concepto sobre el hombre—, no es posible admitir un cambio histórico de la naturaleza humana, es decir, su perfeccionamiento mediante la cultura. Por lo tanto, el racionalismo de la "ilustración" —que tiene en Hobbes un representante ideal—, al permanecer fiel a este concepto de *animal rationale*, se contradice concibiendo la civilización como el despertar de la humanidad de un estado casi animal; y, sin embargo, ésta es la concepción que anima y guía a Hobbes al hablar del lenguaje y de las ciencias a que da origen, concepción que, muy discutida todavía en el siglo XIX, por lo que se refiere al lenguaje y a la razón, en su época representaba algo nuevo y fecundo. Aquí se pone claramente de manifiesto la justeza e importancia de ese nuevo concepto, recientemente elaborado, de "voluntad esencial".

La necesidad se le presenta como madre de todas las invenciones, y sabe que éstas persiguen una *economía de trabajo*. El lenguaje mismo: al principio, órgano de la memoria y de la comunicación; luego, al hacer posible el pensamiento metódico, medio para establecer principios y reglas de carácter general, que liberan el cálculo mental de toda sujeción al tiempo y al espacio, y al espíritu, de todo otro trabajo que no sea el de encontrar el principio general (*Lev.*, I, 4; *E.*, III, 22). Una muestra excelente tenemos con las palabras que designan los números: "parece que hubo un tiempo en que no se usaban, sino que los hombres se valían de los dedos de una o ambas manos, que aplica-

ban a las cosas que querían contar; de aquí que en todos los países las cifras sean 10; en algunos, sólo cinco, y de ahí se empieza a contar de nuevo" (ib.). Estas palabras son el prototipo de expresiones exactamente definidas, y mediante las cuales cualquiera que no sea un idiota puede comprender las sencillas operaciones que están a la base de todas las ciencias. Cuanto con menos rigor sean definidos los *términos* de que se parte, tanto más fácil será que se deslicen errores en un pensar prolongado o en una ciencia. "El que se confía en los libros, se parece a quien con cuentas pequeñas quiere hacer una suma, sin probarlas antes; acaba por atolondrarse y revolotear sobre los libros, como esos pájaros que, caídos a través de la chimenea en un cuarto, y sintiéndose sin salida, empiezan a revolotear contra las ventanas, porque no pueden percatarse del camino recorrido." (Ib., pág. 24.) Por esto, Hobbes advierte constantemente de los peligros del lenguaje, del error progresivo, de la doctrina equivocada, de la mentira y del propio engaño—es decir, del abuso de las palabras—. "Para los hombres sensatos, las palabras son céntimos de cuenta; para los tontos, oro, valorado según la autoridad de viejos doctores." Hobbes distingue siempre la prudencia y la sapiencia—saber empírico y ciencia = saber de hechos y saber de causas = juicios absolutos e individuales—relativos y generales. Recordemos nuevamente que el pensamiento más fuerte de su *Sistema* es que toda ciencia pura se refiere a ficciones; toda ciencia aplicada, a experiencia, y que la misma aplicación tiene su propio método, cuyo instrumento lo constituyen el concepto de relación y el de proporciones múltiples.

18. En todos los dominios, en la experiencia y en las conclusiones empíricas, en la ciencia pura y apli-

cada, aunque considera la naturaleza del hombre como incambiable, acepta la posibilidad y realidad de un desarrollo progresivo del hombre. Verdad es que no participa del optimismo de muchos de sus contemporáneos (por ejemplo, Bacon y Descartes) sobre las ventajas que un conocimiento mayor y mejor de la Naturaleza puede aportarnos. Por lo menos, no habla de ellas, y parece que la cultura material, tal como se presenta en su época, ofrece, para él, un carácter definitivo. Claro que las ventajas de las artes las atribuye a las ciencias, especialmente a la Geometría y a la Física. "Todo lo que viene en ayuda de la vida humana, por la observación de los astros, por la descripción de la tierra, por el cálculo del tiempo, por las grandes navegaciones; todo lo que es bello en los edificios, resistente en las fortalezas, admirable en las máquinas; en una palabra, todo aquello que separa nuestro tiempo de la barbarie primitiva, o del estado de los salvajes en América, se lo debemos casi exclusivamente a la Geometría." (*De Civ.*, Ep. ded., L., II, 137; E. II, IV; E. IV, 450; *De Corp.*, I, 1, 7.) Es característico que lo teórico se coloque como causa previa. También espera un progreso cultural por mediación de la Ciencia, pero en especial de aquella parte de la misma de que se cree fundador, el *Derecho natural*, base común de la Etica y de la Política. Tiene por objeto acabar con las luchas y guerras, evitar las civiles, "pues su causa está en nuestro desconocimiento de las causas de la guerra y de la paz"; y de ellas proceden la miseria y todo lo que es aborrecible para el hombre. La existencia de estos males es una prueba suficiente de la no existencia de esa ciencia y de su presunta utilidad. Hace falta una medida, un patrón, de lo justo y de lo injusto (*De Corpore*, 1, c.). Hasta ahora no los hemos tenido. Los

hombres no sabían a ciencia cierta si lo que hacían era justo o injusto, o juzgaban equivocadamente, por servirse de patrones falsos.

19. Estos falsos patrones son fabricados por la superstición y la religión. Ambas son uno y lo mismo (exceptuada la religión "verdadera"). Descansan en la creencia en poderes invisibles, sobrenaturales. Esta creencia, si es permitida por la autoridad civil, se llama religión; si no, superstición. El temor es el germen de estas creencias, y el temor se apodera de los hombres en la "oscuridad", es decir, mientras no son iluminados o "ilustrados" por el conocimiento de las causas. Al no ver nada, no pueden atribuir su suerte o su desgracia a ninguna cosa, y la atribuyen a algo invisible, de una contextura análoga a las fantasías soñadas, a lo que llaman "espíritu".

En esta creencia en los espíritus se basa, además de otros errores y engañifas, la admisión de inspiraciones sobrenaturales, que advierten a un hombre que lo que hace, o algo de lo que hace, está bien hecho, por muy contrario que sea al interés de la comunidad. Sobre esto se erige el poder sacerdotal y se establece el reinado de la oscuridad: amenazas de castigos eternos y sobrenaturales, sojuzgamiento del pensamiento y la conciencia de los hombres. La Iglesia romana es la que mejor encarna este espíritu. Desterrarlo, espantarlo, y con él todos los espíritus afines menores: he aquí el verdadero fin de la Filosofía en su dominio práctico.

20. Se sobrentiende, y ya lo indicamos anteriormente, que la instrucción y la educación representan, en la mente de nuestro filósofo, elementos esenciales para la mejora de la humanidad. La misma razón que le hace ver el origen de la guerra civil y de la anarquía en las falsas doctrinas le tiene que mostrar que

un progreso firme sólo se puede esperar de la propagación de las doctrinas justas. El pueblo es instruído preferentemente por los clérigos, y éstos, lo mismo que las demás personas cultas, por las Universidades. "De donde se deduce que la enseñanza del pueblo está condicionada totalmente por la acertada preparación que se dé a la juventud en las Universidades." "Alguien preguntará: ¿Es que no hay bastante ciencia en las Universidades inglesas para ese contenido? ¿O pretendes tú (Hobbes) enseñar a la Universidad? Preguntas peliagudas. Sin embargo, me atrevo a contestar a la primera pregunta: Hasta el final del reinado de Enrique VIII se mantuvo el poder papal frente al poder de la comunidad, preferentemente por las Universidades; las doctrinas sostenidas por tantos predicadores, juristas y demás que cursaron sus estudios en ellas, demuestran suficientemente que, si no fueron los inventores de esa falsa doctrina, han sido, por lo menos, incapaces de implantar la verdadera. Y de que, con ocasión de estas disputas, no han sido ilustradas suficientemente. no cabe la menor duda, y no tiene nada de extraño que hayan conservado algún resabio de aquella enemiga respecto al Estado con que fueron nutridas anteriormente." *(Lev.*, P. II, c. 30; E. III, 332.) En cuanto a la segunda pregunta (si se hace ilusiones de enseñar a las Universidades), no cree oportuno contestarla con un sí o un no categóricos: "pues todo el que ve lo que yo hago, puede darse cuenta de cómo pienso". Lo que viene a decir que, efectivamente, pretende enseñar a las Universidades. Y, con los años, esta fe en el progreso del Estado y de la vida política por medio del saber y de la instrucción aumenta. Así, en su *Behemoth*, vuelve repetidas veces a este asunto de las Universidades. Confiesa que ninguna gran comunidad política

ha permanecido mucho tiempo sin rebeliones, y le parece probable que, en lo que dure el mundo, todos los Estados cristianos estarán sometidos a estos "ataques de rebelión". "Y, sin embargo, ello se podría evitar fácilmente; basta con mejorar las Universidades." (Págnas 70-71 de la edición de Tönnies.) No le preocupan tanto las mutaciones que sufre la religión. En *De Homine*, que apareció en tiempos de Cromwell, dice que hay dos causas de las mismas, y ambas radican en los clérigos: 1, dogmas absurdos; 2, un estilo de vida que se contradice con la doctrina que enseñan. Respecto a lo primero, escribe aquellas decisivas palabras (que tanto citaba Friedrich Engels): "Poco a poco, se instruirá el pueblo *(Paulatim eruditur vulgus)*, y llegará, por fin, a saber el sentido de las palabras que emplee." [116]) Y esto tendrá una consecuencia importante: "Cuando la gente se dé cuenta de que los que enseñan la religión, no contentos con pronunciar discursos inconexos, exigen de los demás, en nombre de la misma que hablen de igual manera, parte de ella propenderá a despreciarlos, otra parte sospechará de la verdad de su religión, y tratarán de mejorarlos o de expulsarlos, respectivamente."

Capítulo 7

# LA MORAL Y EL DERECHO NATURAL

Las tres distintas exposiciones de estas doctrinas las distinguimos, en este capítulo y en el siguiente, en esta forma:

1. *El.* = *Elements of Law natural and politic* (1640), ed. Tönnies.
2. *C.* = *De Cive*, París, 1642. Con adiciones y prólogo al lector: Amsterdam, 1647.
3. *L.* = *Leviathan of the matter, form and power of a Commonwealth, ecclesiastical and civil*; Londres, 1645. (En latín: Amsterdam, 1668.)

1. Lo mismo que la filosofía natural ha subjetivado las cualidades sensibles, así quiere Hobbes privar a las morales de su rango objetivo; y ello significa un corte todavía más profundo en la manera tradicional de pensar, que pretende contemplar el bien en Dios ("lo Uno, lo Verdadero y lo Bueno"). Para él es imposible que un hombre sienta como bueno, esto es, designe algo con este calificativo, por propio impulso, si no es aquello que le agrada, que sirve a su propia conservación o mejora; en una palabra, los medios para sus fines. En primer lugar, bueno es lo agradable; luego, lo útil. Es absolutamente relativo a la persona, al tiempo,

al espacio. Lo bueno y lo malo van siempre enlazados; raras veces podrá un hombre prever las consecuencias últimas. Lo "verdaderamente" bueno *(verum,* por oposición a *apparens)* está decidido en cada uno por el predominio de lo bueno en toda la cadena, y recíprocamente. El primero de todos los bienes es el de la propia conservación; el primero de todos los males, la muerte, aunque en circunstancias extraordinarias nos pueda aparecer como bien. Forzosa es la tendencia humana hacia la vida, la salud y, en lo posible, hacia un porvenir seguro; por lo tanto, forzoso es que cada uno considere como bueno lo que, en este sentido, conviene a sus intereses, y que, a menudo, su opinión no coincida con la de los demás, y hoy nos parezca malo lo que ayer bueno, y bueno en nosotros lo que es malo en otros. Naturalmente, pueden ponerse de acuerdo los hombres acerca de ciertas generalidades, por ejemplo, que el robo, el adulterio, etc., sean malos o "pecaminosos", como si dijeran que califican como malo todo aquello que designan con palabras que suelen tomarse en mal sentido. Así, distinguen los hombres entre vicios y virtudes. Saben que las discusiones, disputas, riñas son malas para todos, porque son peligrosas, ya que los hombres desconfían y se temen mutuamente, con su buena razón, porque cada cual puede matar o perjudicar al vecino, y lo hará si obtiene o cree obtener algun provecho con ello; hay que estar sobre aviso y a la defensiva. Pero todos, en el fondo, buscan *la paz;* por lo menos, en la medida en que son sensatos y se dan cuenta de los increíbles males que acarrean las riñas y las luchas, lo que se ve sin necesidad de un talento especial. Se pueden, pues, poner de acuerdo sobre algo que sea "bueno" para todos, sobre "la paz", si, en lugar de pararse en su provecho momentáneo, piensan en su

interés duradero y futuro. Se sigue de ahí que también serán buenos todos los medios necesarios para la paz, la mesura, la equidad, la fidelidad, la humanidad, la compasión; por eso se llaman *virtudes* estas cualidades o maneras de conducirse. Pero, si todos están de acuerdo en alabar estas virtudes, no así en cuanto a su esencia. Por el contrario, en cuanto a uno le disgusta la buena conducta de otro, la califica con el nombre del vicio frontero; y la bajeza de los demás—y la nuestra—será distinguida con el nombre de una virtud cercana, si llega a gustarnos, es decir, a favorecer a nuestros intereses. De aquí que una misma acción sea alabada y ensalzada por unos, y reprochada y reprobada por otros. Pero la filosofía moral debe decidir la cuestión, señalando como buenas aquellas acciones que tienden a la paz, y buenos la voluntad y el empeño de la paz; maldad, todo lo contrario. Con otras palabras: lo que importa son los motivos.

2. Hobbes identifica la filosofía moral y el derecho natural, acogiéndose expresamente a la tradición *(C.*, III, 31). Por lo menos, el derecho natural tiene que ser una parte de la Moral, la que contiene las reglas que nos defienden de los peligros de las discusiones; también hay otras "virtudes" procedentes de otras reglas de la razón natural, por ejemplo, moderación y valor. La separación del derecho natural y de la moral llevada a cabo por Thomasio, Gundling y otros, y completada por Fichte, Kant y Feuerbach, está ya incipiente en Hobbes. [117]) Presenta el derecho natural como teoría abstracta del Derecho, a la manera, por lo menos en los rasgos fundamentales, como ha sido enseñado después en las Universidades, especialmente en las alemanas, y como ha sido expuesto en manuales y tratados. Los teóricos del derecho natural mejor informados sa-

bían que Hobbes era el fundador de esa disciplina como sistema rigorosamente racional. "El primero que, apartándose de la sistemática escolástica del *Juris naturae*, ha elaborado otra completamente nueva." Así se expresa el consejero de Corte de Gotinga Juan Jacobo Schumann, 1754 *(Nuevo sistema del derecho de la Naturaleza*, pág. 220), que añade que la atribución a Grocio—todavía hoy en boga—"es un prejuicio muy equivocado", en especial el creer que Grocio ha removido el *Jus Naturae* y lo ha limpiado de los grillos *scholasticorum*, y que tenga que ser considerado como reformador, restaurador, etc., ya que todo lo que nos dice acerca del derecho de la Naturaleza no es otra cosa que la vieja doctrina escolástica—. Ilustra estas afirmaciones con extractos fieles, sobre todo al hacer hincapié en la teoría famosa de que el derecho natural no puede ser modificado, ni por Dios, y que sus principios seguirán valiendo, aun en el supuesto—lo que sería el mayor crimen—de la no existencia de Dios o de su despreocupación por los asuntos humanos. Acerca de estos principios, que hoy mismo son enseñados en la mayoría de las cátedras y en los manuales corrientes, como haciendo época y siendo fundamentales para el moderno derecho natural, Schumann se expresa en la siguiente forma: "Todo esto que transcribimos ampliamente se puede encontrar en los libros de los maestros escolásticos viejos y modernos." Y señala lo verdaderamente nuevo en "la obra de Grocio", especialmente el derivar el *Jus Gentium* de "ciertos *principios*, el *consensum tacitum* y los *facta tacita moratiorum gentium*".

3. El nuevo desarrollo del derecho natural ha tenido lugar preferente en suelo alemán, recibiendo el impulso decisivo con los trabajos de Pufendorff, que acepta en lo esencial las teorías de Hobbes, pero las suaviza

con ingredientes conservadores tomados de Grocio. (No es raro tropezar con el nombre de Pufendorf acompañado de la calificación errónea "fundador científico del derecho natural"; por ejemplo, en el corto artículo correspondiente del Diccionario de Ciencias Políticas, tercera edición.) El sentido auténtico de este derecho natural reside en el pensamiento, que puede estar más o menos elaborado, del individuo colocado como un poder ante cada individuo, asentado sobre la libertad y la igualdad o libertad igual para todos. Doctrina que viene a ser el correlato de un estado social en el que la libertad personal es un hecho corriente, y la propiedad individual una institución acabada; en el que, por lo tanto, existe una avanzada división del trabajo y un comercio regular, y una economía monetaria y de capital. Nada dice en contrario lo que Hobbes y muchos de sus sucesores (Fichte y Kant, entre otros) afirman: que una propiedad jurídica no puede darse sino mediante la garantía estatal, o fuerza coactiva del derecho. Por el contrario, parecen indicar que la "sociedad" es esencialmente—esto es, conceptualmente—anterior al Estado, creadora del poder estatal, en razón del interés común bien entendido. "Los individuos crean el Estado al reconocer su necesidad y coincidir en este reconocimiento, por mucho que, por lo demás, diverjan sus intereses y hasta se contradigan." Es la misma idea que vale como la gran adquisición del derecho romano: la independencia y prioridad del derecho privado.

4. El concepto de estado de naturaleza como opuesto al del Estado (o estado civil ciudadano) lo recibe Hobbes de la doctrina dominante. El pensamiento teológico de un estado originario del género humano se enlaza con el mito paradisíaco y es puesto, además, en relación con la fábula similar de la Edad de Oro. Pero

Hobbes, siguiendo la tradición epicúrea, lo convierte en todo lo contrario: un estado de barbarie y de guerra de todos contra todos. Con ello quiere dar a entender, al mismo tiempo, que, al igual de los epicúreos, admite como cierto el desarrollo de la cultura a partir de la barbarie, y de ésta a partir de un estado casi animal, y que entre los salvajes, de los que, después de los grandes descubrimientos, se poseían tantas informaciones, se podían encontrar todavía las etapas primitivas de este desarrollo (no faltan referencias). También pensaba en la enemistad y desconfianza generales que reinaban en su mundo cultural; en la despiadada rapiña, de un egoísmo codicioso, ambicioso, vanidoso, en la lucha por el oro y el honor, y las envidias consiguientes; en fin, en su edad madura puede contemplar *in vivo* el estado de naturaleza en la anarquía de las rebeliones y de la guerra civil, después que su juventud se pudo recrear bastante con las disensiones sangrientas de los países vecinos. Así, se le va haciendo cada vez más patente la importancia *conceptual* y el sentido general de su estado de naturaleza y guerra. En una carta de su vejez trata de ilustrar este estado natural con el ejemplo de "soldados que sirven en facciones distintas y de albañiles que trabajan a las órdenes de distintos maestros de obras" 118) ; con lo que quiere decir que únicamente la autoridad común de muchos hombres puede ligar a los individuos, que de por sí no harían sino seguir sus propios caminos divergentes. Pero siempre alude a las relaciones *internacionales* entre Estados o naciones y entre sus jefes: "reyes y demás personas con atribuciones soberanas". Se hallan en permanente rivalidad, en pie y en guardia, como gladiadores; tensas el arma y la mirada"; esto es, fortalezas, guarniciones y cañones en las fronteras, espionaje incesante del vecino

—maneras distintas de guerrear". Se trata de un estado de guerra, aunque no haya un constante estado de combate. No se cansa de afirmar que aun el Estado pacífico se ve obligado a comportarse bélicamente; y que se tenga una actitud defensiva u ofensiva viene a ser lo mismo.

5. La opinión dominante "se mantiene firme en la creencia en una primitiva comunidad de paz y de derecho entre los hombres" (Gierke): este sentido tiene la afirmación de que en el estado natural impera el derecho natural. Sus reglas son obedecidas como entre amigos naturales. Pero Hobbes tiene que negar esto. Si se siguen normas de derecho natural, serán seguidas como entre enemigos naturales; será un derecho de guerra, no un derecho de paz. En opinión de Gierke, Hobbes intenta deshacer el derecho natural, poniendo pie sobre él y con sus propias armas, "ya que rebaja el derecho preestatal del estado de naturaleza a la categoría de un *jus inutile*, que, en realidad, no contiene ni el germen de un derecho; ante el Estado, mediante cuyo orden y coacción nace el derecho, desaparece cualquier derecho no producido por él; rechaza pura y simplemente toda idea de un vínculo jurídico que no sea el del poder estatal, definidor soberano de lo justo y de lo injusto." (*Althus*, 2, pág. 300.)

Sin embargo, todo el moderno desarrollo del derecho natural se relaciona directa o indirectamente con Hobbes; es decir, que resulta, en la realidad, el auténtico reformador e iniciador de su nueva forma. ¿Cómo se explica esto?

Es exacto que rechaza toda idea de un vínculo jurídico que no proceda del poder estatal, pero no que rechace en el Estado todo derecho no producido por él.

Es justo lo que Gierke afirma de la *lex naturalis* de

Hobbes, que no contiene sino los teoremas deducidos del instinto de conservación; pero no lo que añade, "que esa ley, mediante las facultades soberanas de cada individuo para decidir sobre los medios adecuados para la propia conservación, conduce al *jus omnium ad omnia*". Al contrario. El derecho natural nos aparta del derecho primitivo de cada cual a todas las cosas, o lo que es lo mismo, viene a limitar la originaria libertad igual y general. Porque este protoderecho subjetivo no llega a ser generalizado mediante ningún derecho objetivo o ley racional; no es más que la expresión de la hipotética *falta* de estos últimos y de su falta de eficacia. Si en *El.* y *C.* se identifican ambos conceptos, como si ese protoderecho subjetivo implicara un correspondiente derecho natural objetivo, en *L.* desaparece cualquier indicación en este sentido; por consiguiente, no queda sino la *oposición* entre ambos: el derecho natural objetivo no es más que una "ley" de la naturaleza, que, sin ser una ley en sentido propio—lo es, desde luego, para el punto de vista teológico—niega, no obstante, el protoderecho subjetivo. 119) La ley natural fundamental es "tú debes procurar la paz", y su segunda parte: en la medida en que tú lo creas necesario para la paz y para la defensa de ti mismo, debes estar dispuesto, si también los demás lo están, a renunciar a tu derecho sobre todas las cosas; *y debes darte por satisfecho si la libertad de que gozas frente a los demás es la misma a la que quisieras ver reducidos a estos demás frente a ti.* "Se trata de una de tantas expresiones de esa "regla de oro" que Thomasio calificara más tarde como principio de lo *Justum*, a diferencia de lo *Honestum* y del *Decorum*, y en el que, según Hobbes, se contiene todo el derecho natural: "Lo que no quieras que te ocurra a ti", etc. Pero la misma formula-

ción encontramos en Kant y sus continuadores, en los que la moralidad y el derecho no se separan sino por la referencia de aquélla al motivo; por ejemplo, todavía A. Bauer define el derecho: "limitación general de la libertad exterior dentro de la equivalente esfera de actuación atribuída a cada hombre" (en su *Manual de derecho natural*, tercera edición, Gotinga, 1825, página 56). Los nuevos defensores del derecho natural coinciden en que el derecho va unido a la facultad de coacción" (Kant), "que todos los derechos son derechos coactivos" (Bauer); de ahí se derivó el principio de que el derecho del ofendido es ilimitado *(Jus belli est infinitum:* Gross, *Manual de Filosofía jurídica*, tercera edición, Erlangen, 1815, § 967; aún en la misma expresión un eco de Hobbes). Según Gierke, la "mayoría", a diferencia de Hobbes, Spinoza, Thomasio, ha sostenido que la *lex naturalis* es como una ley de la Naturaleza, y que posee, por tanto, una fuerza vinculadora exterior. Pero se trata de una divergencia sólo en apariencia profunda. También hoy se le disputa al *derecho de gentes* su carácter jurídico. Gierke demuestra profusamente que "generalmente el derecho de gentes ha sido siempre definido y construído como aquel derecho natural puro aplicable a los pueblos que conviven como *personas morales libres* en un *estado natural*. Esto es cierto ya en Hobbes (C. XIV, 4), y de hecho podemos iluminar con este concepto el sentido auténtico del derecho natural. Pero en Hobbes, lo mismo que en todos o casi todos sus sucesores, falta este conocimiento claro: que pueden actuar jurídicamente, además de la coacción estatal, esto es, del Derecho penal, aunque con menos fuerza, *otras potencias de la voluntad colectiva*, y de hecho actúan en concurrencia con esa coacción o más allá de su esfera, dentro y

fuera del Estado, obligando o, por lo menos, favoreciendo; impidiendo o, por por lo menos, dificultando; de todos modos, sirviendo a la conservación de un orden determinado y deseado, bien que en forma más imperfecta que la propia de un poder soberano. En este sentido, el derecho de gentes viene a ser una ley convencional, adecuándose muy deficientemente con el debido concepto normal del derecho (esto es, que corresponde a los fines de su inteligencia); pero lo mismo ocurre con casi todos los hechos empíricos a los que corresponde un nombre determinado, que no coinciden exactamente con su concepto normal, sino que representan una tendencia determinable hacia él. La línea divisoria entre la moral y el derecho se puede trazar con Kant, a quien se adhiere, entre los modernos, Stammler teóricamente, diciendo que el derecho se ocupa de la regulación exterior; y la moral, de la adhesión interna o conocimiento de la justicia de la regla: la antigua distinción entre fuero interno y fuero externo. Pero en la experiencia, bajo el nombre de derecho y de moralidad positiva, a distinción de la doctrino moral y de las teorías éticas, tropezamos con todo aquello que inmediatamente hace referencia a la conducta externa, regular y correcta y a los efectos contrarios de alabanza o reproche, premio o castigo, etcétera, que puede acarrear. Para ambos grupos de efectos puede ser tenida en cuenta la voluntad, y los demás sabrán apreciar su bondad o su peligrosidad; esto se aproxima más al punto de vista de la moralidad, porque su fuero propio es el de la pura opinión, mientras que la idea del derecho va unida con la de Tribunal, y por eso en las mismas colisiones del derecho de gentes el Tribunal arbitral es una aparición normal (aunque también a menudo la "sentencia" *científica* tenga

que suplir al fallo arbitral). Con esto se relaciona estrechamente el hecho de ser el derecho premeditadamente formal y realista, que no quiere tener aceptación de personas, y que (en el derecho privado) presupone la libre disposición de cada persona individual sobre su cuerpo, acciones y bienes, es decir, la igualdad de todos los que tengan consideración de personas y con ello, la libertad de contratación y la fuerza obligatoria de los contratos; y aunque algunos contratos son rechazados por inmorales y otros hasta castigados, queda como regla que el Derecho civil y los Tribunales ordinarios se preocupan tan poco del contenido y valor moral de los contratos como del mérito personal de los hombres a cuyo derecho coadyuvan. Arrancan de una distribución ya dada de la propiedad, por muy inicua e inmoral que sea, y, basándose en ella, dan "a cada uno lo suyo", esto es, deciden antes que nada lo que uno debe a otro, lo que este otro puede exigir de aquél. Sirven al "comercio", a la economía, dentro de la cual cada uno persigue según le parezca y reparando en el derecho y la moral tanto como le convenga, su propio interés, la ganancia, la adquisición, conservación y aumento de su propiedad. Se puede calificar este comercio pacífico y regulado de estado de guerra, y a veces la hace; competencia de precios, concurrencia en general, lucha por los salarios, cuestiones judiciales en lo civil, lucha de los partidos, todo nos hace pensar en el carácter antagónico de nuestra moderna sociedad, "desencadenada". La disolución de todos los vínculos comunes en el puro individuo, que se enfrenta a los demás con sus bienes y aptitudes, como una potencia de intereses apta para el acuerdo y para la lucha, es un proceso todavía inacabado, especialmente en lo que se refiere a las mujeres, que ya Hobbes lo

ve *in mente* como terminado: en su forma conceptual acabada está a la base de la formación de la sociedad y del Estado modernos, como reconoce justamente Hobbes, pero no en su forma histórica, como parece dar a entender, no sabemos si por culpa de una expresión defectuosa. Entre los posteriores teorizantes del derecho natural, no ha dejado de haber alguno—aun en el mismo imperio romano de la nación alemana *(römisches Reich deutscher Nation)*, apegado en muchos aspectos a la economía medievalista—que no haya sospechado cómo en la sociedad capitalista el *homo* se convierte en *homini lupus*. Los "socialistas"—así se llamaban los partidarios de la doctrina de la naturaleza esencialmente social del hombre—han sido los primeros. Pero de lo que se trata es "del derecho", tal como tiene que ofrecerse, de una manera natural y racional, bajo el supuesto de la propiedad privada y de la libertad individual general, el derecho de los contratos libres y de las sociedades formadas mediante ellos, entre las que el matrimonio y la sociedad doméstica se presentan como instituciones un poco extrañas y ocasionadas a controversias. En sus rasgos esenciales, el derecho natural, a pesar de que en el siglo XIX fué repuesto en los antiguos carriles, se ha convertido en el derecho privado de los Estados modernos, en gran parte recogido directamente en las codificaciones; unas veces de una manera expresa, y otras, con ligeras restricciones; así, por ejemplo, en el Derecho prusiano, en el Código austríaco, en el *Code Napoleon*. Es verdad que el más moderno de estos grandes Códigos, el Código civil alemán *(D. B. G.: Deutsche Bürgerliches Gesetzbuch)*, ha podido tomar cuerpo a pesar de la enemiga existente contre el derecho natural, ahora que inspirado más en la tradición jurídica romana que en el

racionalismo de ese derecho. Sin embargo, en su crítica del primer proyecto, declara el eminente germanista O. Gierke: "La vieja e inextirpable manera de pensar *jurídico-natural* vuelve a imponerse a la gran masa de "cultos", y aflora en los mismos juristas a través de los hábitos historizantes, tan penosamente adquiridos" (*Schmollers Jahrb.*, X, III, 2, pág. 207), y, efectivamente, tropieza con ella en el proyecto. De hecho, la escuela histórica del derecho nació como protesta contra la idea de un Código general alemán: la instauración de este Código significa una restauración del derecho natural.

6. Lo que en definitiva distingue a la Moral del Derecho natural es que aquélla establece postulados fundamentalmente absolutos; éste, fundamentalmente *condicionados*. Hobbes, sin conocer esta diferencia, ofrece, de hecho, los supuestos, los principios primeros y los rasgos fundamentales del derecho natural racionalista posterior. No conforma el derecho natural según principios morales, sino la moral según principios jurídico-naturales. "Si has celebrado un contrato, lo debes de cumplir", ésta es la expresión moral. "Los contratos vinculan la voluntad", ésta es la adecuada forma jurídica, la de su *principio del derecho*. Por eso dice de la tercera ley natural: "los hombres deben cumplir sus contratos", que es la fuente y origen de la "justicia". Claro que en el estado de naturaleza no hay propiedad auténtica, es decir, garantizada; tampoco una justicia actual; la validez de los contratos comienza con la constitución de un poder civil capaz de forzar a los hombres a cumplir sus contratos. Con semejantes principios, Hobbes critica continuamente sus propios principio de derecho natural. Se olvida de que la misma existencia de su Estado descansa en el derecho natu-

ral, y de que, aun en las redacciones primitivas de su teoría, no quiere ni puede enseñar otra cosa sino derecho natural (comp. C. XIV, 4, *haec est ea lex quam toto hoc libello explicare conatus sum)*. También olvida que su teoría del contrato presupone, si no una verdadera propiedad, por lo menos, la posesión reconocida de cosas; por ejemplo, al decir que uno de los contratantes puede entregar la cosa sobre la que recae el contrato y aceptar que la otra parte cumpla lo suyo, después de cierto tiempo; esto es, concederle crédito, etcétera. Todas las reglas presuponen el reconocimiento de una situación de posesión dada, como nos lo indica el mismo derecho de gentes. Hobbes reconoce como una ley natural que cosas que no son aptas para ser divididas, deben usarse, en lo posible, en común: sin limitación, si su cantidad lo permite; si no, en relación con el número de los que tengan un derecho a la misma; si ni la división ni el uso común son posibles, la suerte decidirá en quién recae todo el derecho, o—si es posible el uso alterno—el primer poseedor. La primogenitura equivale a un echar a suertes. Nadie será juez en propios asuntos. Los jueces juzgarán según principios de igualdad y de equidad. Cuestiones sobre puntos de hecho o de derecho se decidirán por un árbitro con cuya sentencia las partes puedan aquietarse. Hay una regla que corresponde al derecho de gentes: los agentes de la paz tendrán un acompañamiento seguro. Aplica constantemente las reglas al tráfico jurídico, a la compra-venta, con radical consecuencia, evitando que los contratantes sufran la menor injusticia. En *L.* distingue *la donación*—expresamente la donación—como una especie de transmisión de derechos, del contrato.

No se expone claramente la idea de un orden jurí-

dico independiente de los motivos humanos; pero esa idea se halla presente. Con la validez posible de los principios jurídicos va supuesta su sanción posible, aunque se considera que la única eficaz es la del poder estatal.

7. Que este orden jurídico es esencialmente independiente del Estado, se comprende con sólo considerar que el Estado se instituye precisamente para ese orden, para garantizar los contratos. Esta institución se realiza de dos maneras. Este es el momento oportuno para llamar la atención, en la medida que interese al concepto de derecho natural, sobre ese otro origen del Estado, que acompaña siempre en Hobbes al primero, propio y principal. Transcribo paralelamente las dos primeras redacciones:

En *El.*, al terminar la primera parte: «La causa general que mueve a un hombre a someterse a otro es... el temor de no poder conservarse de otro modo. Y uno puede someterse a quien le ataca o atacarlo, siempre por temor; o los hombres se pueden unir, someterse a quien acuerden, por temor a los demás. Cuando muchos hombres se someten de la primera manera, se origina un cuerpo político (*a body politic*, propiamente Corporación, que ya antes [ib., 9] ha sido equiparada con los cuerpos políticos subordinados) por vía natural; así nace la autoridad paterna y despótica. De la otra manera, poniéndose muchos de acuerdo, se da origen a un cuerpo político que casi siem-

En *C. V.*, 12: «Por lo demás, los que se someten por temor a otro, o se someten a aquel a quien temen o a otro en quien confían que los protegerá. Lo primero, hacen los vencidos en la guerra, para no ser muertos; lo segundo, los todavía no vencidos, para no llegar a serlo. La primera manera se produce por un poder natural, y puede denominarse origen natural del Estado; la segunda, del consejo y acuerdo de los reunidos, y es el origen por institución. De aquí que haya dos clases de Estados: el natural, como el paternal, y el despótico; el institucional, que también puede ser llamado político. En el primero, los súbditos son obtenidos por el señor por su propia volun-

pre se denomina Estado (o *commonwealth)* para diferenciarlo del de la primera manera, aunque ese nombre sea también general para ambas.»

tad; en los segundos, los mismos ciudadanos se imponen a sí mismos por su libre voluntad una autoridad, ya sea de un solo hombre ya de una asamblea, mediante la soberanía.»

8. Comparando las dos exposiciones podemos darnos cuenta del progreso de su pensamiento. En la primera, la sumisión personal ocupa el primer puesto. El sometimiento, sea de una u otra clase, es presentado como un acontecimiento normal, y ambas clases como las formas empíricas más importantes de nacimiento de los Estados; y aunque la primera es designada como "natural", no lo es la segunda como "artificial" (constitucional-racional). Sin embargo, sólo este último tipo es tenido en cuenta por la teoría; sólo en él se explica el que haya tres clases de Estado (Democracia, Aristocracia, Monarquía); sólo con vistas a él se demuestra que, por derecho natural, la soberanía tiene que ser ilimitada. Tampoco esta idea de una institución *para un fin* (institución racional) es separada claramente de la consideración empírica del Estado, en la que (según P. II, cap. I, 19), de todos modos, tendrá que darse, de hecho, esa clase de soberanía absoluta. Más tarde, esta relación entre la teoría y la realidad cambiará, como lo veremos al ocuparnos de la teoría política propiamente dicha. Ya en *C.* hay una mayor conciencia acerca de la formación *ideal* del Estado, tal como se constituye en objeto propio de la teoría.

La otra formación, la real, no se llama natural, pero "puede" ser designada como el origen natural, mientras qu la formación ideal procede de una asamblea, de la voluntad libre, del acuerdo, de un plan o institución

*(institutum)*. Otra diferencia tenemos en que en la primera exposición, el sometimiento a *un solo hombre* caracteriza por sí solo la segunda manera de originarse el Estado, mientras en *C.* el autor piensa ya que la soberanía puede transmitirse igualmente a una asamblea, y en *El.* esta transmisión es considerada (para la comprensión teórica) como originaria (anterior en el tiempo).

9. Junto a esta fundamentación teórica del Estado ideal, el estudio de ese "cuerpo político" patrimonial y despótico, como lo llama en *El.*, o Estado natural simplemente (en *C)*, desempeña un papel especial. Lo mismo en *El.* que en *C.*, viene a continuación una exposición del Estado ideal, en dos capítulos *(El.*, P. II, 1 y 2; *C.*, VI y VII): el primero, sobre la soberanía; el segundo, sobre las formas de Estado. Luego sigue un capítulo acerca de señores y servidores, que en *C.* se titula: "Acerca del derecho de los señores sobre los siervos", que comienza, en las dos exposiciones:

| *El. P.*, II. cap. 3. | *C.*, cap. VIII. |
|---|---|
| 1. Luego de haber mostrado, en los dos capítulos anteriores, la naturaleza de un Estado institucional, mediante el acuerdo de muchos hombres, paso a ocuparme de la dominación, o cuerpo político por adquisición, comúnmente designado como reino patrimonial. Antes de pasar adelante es necesario conocer por qué título un hombre puede adquirir el derecho, esto es, la propiedad o el dominio sobre la persona de otro. Pues si un hombre posee el dominio sobre otro, | En los dos capítulos anteriores se ha hablado del Estado institucional, es decir, aquel Estado fundado mediante el acuerdo de muchos, que por contratos y palabras dadas se obligan recíprocamente. Ahora sigue lo referente al Estado natural; que también puede llamarse adquirido, pues que lo es por poder y fuerza naturales. Pero antes que nada hay que saber de qué manera se alcanza el derecho de dominación sobre las personas humanas. Donde se haya ad- |

existe ya un pequeño reino; y adquirir la categoría de Rey no significa sino adquirir un derecho o señorío sobre muchos.

quirido semejante derecho, allí hay un pequeño reino. Pues que ser Rey no significa otra cosa que dominar sobre muchas personas, y por eso una gran familia es un reino y un pequeño reino una familia.

Las divergencias son, en esta ocasión, insignificantes. Interesante es que en *C.* la familia se iguala con un reino. Prosigamos:

*El.*

*P.*, II. cap. 3, 2. Si consideramos a los hombres en su estado natural, sin contratos y sin sumisiones, como si acabaran de ser creados, encontramos únicamente 3 títulos mediante los cuales un hombre puede tener derecho y dominio sobre otro; dos pueden darse en todo momento: sumisión voluntaria y sojuzgamiento. El tercer título supone la procreación de hijos. Del primero de estos títulos nos hemos ocupado ya en los dos primeros capítulos; pues de él procede el derecho del soberano sobre sus súbditos en un Estado institucional. Por lo que se refiere al segundo (que un hombre se somete al atacante por miedo a la muerte) da origen a un derecho de dominación. Porque allí donde (como en nuestro caso) cada uno tiene derecho a todas las cosas, no hace falta para que este derecho se haga efectivo sino una

*C.*

Y volviendo al estado de naturaleza para considerar a los hombres como si se hubieran producido y crecido como las setas, sin ninguna obligación entre sí, encontramos 3 maneras por las que una persona puede adquirir dominio sobre otra. La primera, cuando voluntariamente (en pro de la paz y la mutua defensa) se someten al dominio de un hombre o *de una asamblea*, mediante contratos recíprocos. Ya hemos hablado de esto. La segunda manera, cuando alguien cogido prisionero en la guerra, o vencido, o desconfiando de sus fuerzas (y para evitar la muerte) promete al vencedor o al más fuerte servirle, esto es, hacer todo lo que mande. En este contrato, la cosa que recibe el vencido o más débil, es el regalo de su propia vida, que le podía haber sido quitada según el derecho de guerra del estado

promesa contractual por parte del vencido de que no ofrecerá ninguna resistencia al vencedor. Y de este modo, adquiere el vencedor un derecho absoluto de dominio sobre los conquistados. Con lo que nace inmediatamente un pequeño cuerpo político compuesto de 2 personas: una la soberana, que se llama señor o dueño; la otra, el súbdito, y se llama siervo. Y cuando un hombre ha adquirido el derecho sobre un tan considerable número de siervos que no puede ser atacado sin riesgo por sus vecinos, entonces ese cuerpo político se ha convertido en un reino despótico.

de naturaleza, de los hombres; la cosa que promete es servicio y obediencia. Por la fuerza de esta promesa, el vencido debe al vencedor servicio y absoluta obediencia, en la medida de lo posible, fuera de aquello que vaya contra las leyes de Dios. Pues el que se obliga a obedecer las órdenes de otro, antes de conocer lo que va a mandar, se obliga respecto a todo lo que mande, y sin limitación ninguna. Quien está ligado de este modo se llama siervo; a quien está ligado, señor.

La tercera manera (dominio a consecuencia de la procreación) es tratada en los dos textos en un capítulo especial.

10. Se nota también aquí que la exposición primitiva se conserva, pero completándola cuando es necesario. En *El.*, al hablar de los soberanos a los que los hombres pueden someterse voluntariamente, se piensa solamente en individuos (monarcas); en *C.* se habla ya de la asamblea soberana. La sumisión del vencido es tratada más explícitamente; se quiere subrayar que también en este caso hay un contrato jurídico irreprochable, sin pensar que uno de los rasgos del Estado institucional es la imposibilidad de subsistencia de ningún contrato entre soberano y súbdito, y que este Estado, como el anterior, no es sino un caso del dominio de un hombre sobre otro. El dominio de una asamblea no se adapta a este esquema; en el esta-

do de naturaleza, tal como lo supone el mismo Hobbes, no existe ninguna asamblea capaz de querer y de contratar.

11. De hecho, en todo este esquema se olvida la diferencia esencial entre *status naturalis* y *status civilis* (ni en *El.* está todavía la distinción tan marcada como en *C.). Con ella, Hobbes pretende establecer una *oposición:* a un lado, libertad y guerra general; a otro lado, Estado y paz general. El Estado es, por su esencia, la negación del estado de naturaleza; pero ¿cómo puede ser el Estado objeto de la voluntad de todos, si por naturaleza las voluntades se contraponen, y los hombres, como se advierte en *C.* (I, 2), si no fuera por el temor y la necesidad de ayuda, buscarían más codiciosamente el dominio que la sociedad? Ya en mi primer trabajo acerca de Hobbes (1880) he señalado su inseguridad en la construcción metódica de esta fundamentación. [120]) Más seguridad alcanza en lo siguiente: sólo mediante la *conciencia racional* de los miembros recibe la sociedad estatal, lo mismo que cualquiera otra sociedad, su existencia y consistencia como sociedad suprema y absoluta. Y esta conciencia racional es conciencia del *dominio de sí* (colectivo); el problema, y aun la solución, en germen, son completamente los mismos que en Rousseau: todavía utilizará—como se verá mejor en el capítulo sobre la Política—la construcción jurídica del mandato y de la representación; el Estado viene a ser el mandatario general, impera sobre todos por encargo y en nombre de todos. La personalidad abstracta, es decir, pensada, del Estado, domina mediante una persona concreta, individual o colectiva, y niega, por eso mismo, todo dominio directo de una persona sobre otra. Semejantes dominios directos pertenecen al estado de naturaleza; ésta es la consecuencia necesaria y más

importante. Pueden apoyarse, si se quiere, en contratos —y se tratará de explicar la potestad de los padres sobre los hijos mediante el consentimiento de éstos ("asentimiento" estaría mejor dicho)—; pero los contratos no son más que palabras: pueden violarse, y se violan de hecho, mientras el Estado no los garantiza creando la seguridad del derecho, en virtud de amenazas penales; porque las pasiones de los hombres son, generalmente, más fuertes que su razón. Hace falta la "espada", el poder "para imponer el respeto a todos". Pero también el déspota o "señor patrimonial" tiene la espada en sus manos, la de la justicia y la de la guerra. Y está autorizado jurídicamente, como dice en *L.*, para toda clase de actuaciones por aquellos que se le sometieron. Tiene los mismos derechos soberanos que el monarca o la asamblea soberana de un Estado institucional; por consiguiente, la soberanía absoluta. Luego ¿será también ésta una forma real y auténtica del *status civilis?* Hobbes no extrae esta consecuencia expresamente, aun cuando ocasionalmente (es decir, no críticamente) anota que no se puede pensar un hijo en *status naturalis*, pues desde su nacimiento está bajo el poder y dominio de aquel a quien debe su sustento; por eso sostiene Hobbes, de manera expresa, el carácter primigenio del *derecho materno* (en *C.* lo fundamenta así: si la madre cría al hijo que tiene en su poder, lo hace, tenemos que suponer, bajo la condición de que al crecer no se ha de convertir en enemigo suyo, esto es, que le tiene que obedecer; en *L.* se dice que cada cual debe obediencia a quien dióle el sustento, pues que la propia conservación es el fin que nos mueve a someternos) ; pero, a todo esto, se está hablando del estado de naturaleza y del derecho natural vigente en él, mientras que en el Estado, en el derecho positivo, es al hombre a

quien corresponde la autoridad sobre los hijos. Y es evidente que no se piensa en una vigencia ideal, moral, del derecho natural, sino en reglas realmente experimentables, en un orden existente, que no necesita la sanción estatal, sino que lleva en sí mismo su garantía. Aquí hay otro concepto del estado de naturaleza, distinto del de igualdad y guerra generales, que es el que prevalece. Este tiene esencialmente una significación teórica y doctrinal, es un esquema con el que apreciamos una cultura por su relación con el Estado perfecto; se trata de un concepto elaborado, *racional* (en su esencia, a pesar de los elementos empíricos que pueda llevar incorporados). Pero a su lado encontramos el concepto *empírico* de un estado natural, en el que el derecho del vencedor y el de la madre conducen a un dominio y gobierno, de forma que la distinción entre *status naturalis* y *status civilis* queda neutralizada en el concepto de un Estado natural patrimonial o despótico. Todavía en *L.*, donde estas partes de la teoría se reducen a un mínimum, se acentúa que en un Estado "por adquisición", donde el poder soberano se adquiere por la violencia, este poder tiene los mismos "derechos y consecuencias" que el obtenido por institución. Y, sin embargo, no se los hace derivar del poder efectivo, como derecho del vencedor más fuerte, sino del contrato, del "consentimiento de los vencidos"; de la misma manera, el derecho de la madre o del padre (derivado de aquél) se explica por el consentimiento del hijo, "ya sea expresa o tácitamente declarado".

12. De estos pasajes, que han pasado a *L.* desde la primitiva y clara exposición de la teoría general, se deduciría que la promesa de obediencia es una fundamentación jurídica suficiente del Estado, desde el momento en que exista una persona que acepte la promesa y que, a

cambio de ella, quiera y pueda proteger. La relación mutua entre la autoridad (que es pensada, en este caso, como individual, aunque en las redacciones primitivas se añade la fórmula estereotipada "o asamblea") y los súbditos constituiría el problema cardinal. Pero, con arreglo a la teoría, esto no es cierto, sino que el problema cardinal lo constituye el de la *unión* y *unidad* de un pueblo, o, con expresión moderna, el contenido jurídico-político del hecho de la formación de una nación unitaria, esto es, de la aparición del Estado como expresión de una voluntad total nacional. No se trata tanto de fundamentar jurídicamente (por medio del derecho natural) la *obediencia*, sino esa obra del pensamiento que es el Estado; fundamentación que se tendrá por lograda cuando la *voluntad estatal* sea representada por una persona (individual o colectiva) investida con un poder jurídico ilimitado.—Se sigue también de aquí que todas aquellas relaciones que convierten a una gran familia en una pequeña monarquía, y, si es bastante poderosa para que no pueda ser sojuzgada sin el riesgo de una guerra (según *L.*, P. II, 20), en un Estado, lo mismo que todas esas relaciones contractuales puras de derecho privado y de gentes, caen con ese concepto del estado de naturaleza, que en ese mismo momento se amplifica y generaliza esencialmente. Seguirá incluyendo la guerra, en su forma latente, pero abarcará también toda clase de relaciones pacíficas, que Hobbes, es verdad, propende a no considerar en su mayoría como jurídicas, por lo menos en *sentido propio*, ya que las de este tipo están condicionadas, no sólo por el derecho coactivo del Estado, sino por la fuerza coactiva correspondiente. En su doctrina se encuentran gérmenes para una elaboración consciente de ese concepto más amplio; así, habla de un puro o mero

estado de naturaleza *(status mere naturalis, state of mere nature)*, aunque no insiste, sin embargo, en la distinción. La teoría del derecho natural de Hobbes, a pesar de las repetidas elaboraciones, se para en un período prematuro de su desarrollo. Las contradicciones internas le empujan hacia adelante; debían de haberle llevado todavía más lejos. Son sorprendentes estas contradicciones en un pensador tan clara y agudamente consecuente. Sin duda, contradicciones de la misma vida que se reflejan en su pensamiento.

13. Hay que tener siempre presente qué es lo que pretende Hobbes, que tampoco es tan sencillo y unívoco como suele creerse. Por un testimonio irrecusable acerca de la evolución de su pensamiento, sabemos que parte del concepto de justicia y se mantiene, al principio, en su definición tradicional: aquella voluntad constante de dar a cada uno lo suyo ("su derecho"). Le sigue la pregunta: ¿de dónde viene que algo pueda ser designado como "propio" de alguien? Por de pronto, esto no es natural, sino que procede de un pacto entre los humanos (tenían que repartirse lo que la Naturaleza les ofrecía); y viene otra nueva pregunta: ¿con qué fin y por qué necesidad se vieron empujados a preferir que cada uno tuviera lo suyo, en lugar de pertenecer todo a todos? La posesión por todos produce necesariamente la guerra, el disputarse los hombres el uso de esa posesión; y la guerra, toda clase de males: algo que *naturalmente* los hombres aborrecen. En esta forma llega a dos *postulados firmes de la naturaleza humana*: 1, el deseo natural, por el que cada uno exige el uso propio de los bienes comunes; 2, la razón natural, por la que cada cual trata de evitar la muerte violenta, como el peor de los males de la Naturaleza. Partiendo de estos principios, intentará demostrar la

necesidad de los contratos y del mantenimiento de la palabra dada, y, con ello, los elementos de las virtudes morales y de los deberes ciudadanos *(C., Ep. ded.)*.

14. En este lugar se reconoce más claramente que en ningún otro la posibilidad de una voluntad social eficaz, aunque no ofrezca la forma de voluntad estatal. Pero los conceptos: justicia, injusticia, jurídico y antijurídico ocupan la atención de nuestro pensador. La doctrina sostenida es la siguiente: el hombre puede renunciar a un derecho suyo—también a ese derecho primitivo a todas las cosas—, pura y simplemente, o en favor de otro. Se transmite un derecho mediante una declaración suficiente de voluntad, gratuitamente o por otra contraprestación; si una de las partes confía (fía), nace un contrato. La ruptura o el incumplimiento de un contrato son antijurídicos. Antijuricidad o injusticia implica una contradicción, es equiparable a un absurdo lógico. Pero expresiones como justo e injusto tienen un doble sentido, según se refieran a las acciones o a los hombres, en los que significan una inclinación natural, vinculada en los sentimientos, hacia acciones justas o injustas. La justicia de las acciones suele dividirse en conmutativa y distributiva. Pero, en realidad, la injusticia no reside en la desigualdad de las cosas conmutadas o distribuídas, sino en la desigualdad que un hombre se arroga frente a los demás, en contra de la Naturaleza y de la razón. Si dos personas se ponen de acuerdo sobre una transacción, ninguna sufre injusticia, aunque exista desproporción entre el valor de la cosa y el precio que se le asigna; y si yo distribuyo dones a mi placer, tampoco sufre injusticia nadie, así dé más al que merece menos, y viceversa, siempre que no hubiese contrato en contrario.—¿No existe injusticia sino en tanto que hay contrato? Efectivamen-

te, vuelve a repetirse en *L.* (P. I, 15); pero, más radicalmente que antes, no admite contratos *válidos*, ni propiedad verdadera, sino con el Estado, pues para que existan es necesario un poder capaz de forzar a los hombres a cumplir su palabra; es decir, "donde no hay Estado, tampoco hay injusticia". Pero, precisamente en este momento, cree oportuno contradecir la opinión que sostiene la no existencia de lo justo e injusto en general, y la de que la injusticia puede ser, a veces, conforme a razón, si se califica como injusta la ruptura de contratos, ya que ésta puede hacerse en propio interés. "Algunos, que rechazan la deslealtad, la admiten, sin embargo, si con ella se puede conquistar un reino." Esta opinión, que expone con ejemplos, es calificada de "fina, pero falsa". Porque se trata de contratos bilaterales, en los que, o *ya la otra parte ha llevado a cabo su prestación*, o existe un poder que le puede obligar a ello; la cuestión es saber si va contra la razón, esto es, contra los intereses de la otra parte, el que yo, por mí mismo, cumpla o no. "Digo que no es contra la razón." 1.° Hay que recordar la regla acerca de las consecuencias normalmente previsibles, y según éstas, no según una casualidad no previsible, se ha de juzgar de la racionalidad de una acción. 2.° En estado de guerra, con nada se puede contar que no sea el auxilio de los partidarios; quien declare que encuentra razonable la deslealtad con los que le ayudan, no puede, razonablemente, esperar ningún auxilio fuera de sí mismo. Por tanto, quien rompe la promesa contractual, declarando a continuación que lo hace razonablemente, *no puede ser recibido en ninguna sociedad* que se forme para la paz, y, si llega a ser admitido, será por error de quienes lo reciben; ni será consentido por más tiempo del que se tarde en reconocer el peligroso error; pero

ningún hombre puede tomar razonablemente en cuenta esta clase de errores como un medio para su seguridad; por eso, al quedar aislado o ser expulsado de la sociedad, tiene que perecer; y si permanece en la sociedad, lo deberá a errores imprevisibles de los demás, y con los cuales, naturalmente, no podrá contar; y lo hará contra la razón de su propia conservación—ya que los que no colaboran en su destrucción lo hacen por desconocimiento de su propio interés." Y añade un ejemplo: quien asume el poder supremo por medio de la religión, obra irracionalmente, ya que al enseñar a los demás a que hagan lo mismo, obra contra su propio interés.

15. La teoría se repliega siempre en lo mismo, en la validez del concepto del derecho independientemente del Estado, en su extensión aun a todas las relaciones sociales, en que el respeto del ajeno derecho, la lealtad y la honradez coinciden con el interés propio bien entendido, lo que puede ser elevado a la categoría de *principio*, por más que sea desmentido por algunos casos particulares. Es la moral del egoísta, del hombre de negocios: "La mejor política, la honradez", podría figurar a la cabeza de todas estas consideraciones. Para Hobbes, los demás preceptos morales son inesenciales comparados con los destinados a sostener el Derecho, tanto el derecho privado natural como el derecho político natural y el derecho de gentes. La raíz de todos estos preceptos es el principio de *igualdad*. Verificar, realizar este principio: he aquí la tarea esencial del Estado y de su derecho positivo. Igualdad ante la ley ("ante un Tribunal", es decir, en presencia de los investidos de soberanía); acerca de ello habla en forma precisa y enérgica: "La seguridad del pueblo exige... que la justicia se extienda por igual a to-

das las capas del pueblo, esto es, que lo mismo ricos y poderosos que pobres y desvalidos reciban lo suyo justo cuando sufran alguna injusticia; de tal manera, que los grandes no puedan contar con mayores probabilidades de impunidad al cometer una violencia, difamación u otra ofensa cualquiera contra un individuo de las clases inferiores, que aquellas con las que podría contar éste en caso contrario. Pues en eso consiste la *equidad*, "a la que están sometidos, por tratarse de una ley natural, lo mismo el soberano que el último de la comunidad". Y "en cuanto a la violencia, a opresiones y ofensas de los grandes, su rango, en lugar de ser una circunstancia atenuante, lo es agravante, ya que son los que menos necesidad tienen de semejantes acciones. Las consecuencias de una parcialidad a favor de los grandes se multiplican. Impunidad trae consigo insolencia; ésta, odio, y el odio, encarnizado empeño para desarraigar toda grandeza opresora y afrentosa, aunque sea a costa del cuerpo político" *(L.*, P. II, 30; E. III, 333). Enérgica condenación de toda justicia de clase.

16. El espíritu que anima la teoría es la idea del *estado de derecho*, cuya finalidad es la realización del derecho natural mediante las leyes. Hobbes es, al mismo tiempo, un representante del Estado benéfico o policía; no reconoce ninguna propiedad independiente de la voluntad estatal, es decir, que todo el orden de la propiedad está condicionado por la ley (teoría de la legalidad); pero la distribución actual, amparada por la protección del Estado, le parece, en su mayor parte, "natural" y en armonía con los intereses generales. Como todo el derecho natural posterior y la misma teoría del Estado de derecho, que viene a sustituirlo en el siglo XIX, su pensamiento es expresión del sistema liberal, en el sentido en que lo entendían los príncipes

y ministros del despotismo ilustrado del XVIII y como fué entendido todavía en el siglo XIX, pues no llegó a desprenderse de una manera total de sus connivencias con el despotismo. A pesar de sus protestas contra los falsos conceptos de libertad política (la libertad alabada por los antiguos fué la libertad de la comunidad, no la de los individuos), declara ya en *El.* que la felicidad que el soberano debe proporcionar a su pueblo consiste en libertad y bienestar. "Libertad" quiere decir, que la libertad natural no será limitada más de lo que exija el bien común, y que las gentes de buena voluntad no vayan a caer en la ley como en un lazo. En *C.* todavía más enérgicamente: "Los ciudadanos son como las aguas, que si se hallan cercadas se estancan y se pudren; si tienen salidas, corren por ellas tanto más libremente cuanto mayor sea su número; si todo lo tuvieran que hacer por compresión de las leyes, llegarían a amodorrarse; si lo contrario fuese verdad se volverían salvajes; y cuantas más cosas se sustraigan al arbitrio de la ley, de tanta mayor libertad gozarán los súbditos". Y como una maligna previsión de la evolución política posterior "donde hay tantas leyes que no pueden ser recordadas fácilmente, y con las que se prohibe lo que la razón por sí no prohibe, es inevitable que, por pura ignorancia, sin ninguna mala intención, se caiga dentro de la ley como en una trampa".

En *L.* (cap. XXI) vuelve a tratar por separado y mucho más explícitamente de la "libertad de los súbditos". Luego de explicar largamente en qué *no* puede consistir, afirma que no puede residir sino en aquellas cosas de que se ocupa el soberano al regular las acciones de los súbditos: por ejemplo, libertad de compra-venta y demás contratos bilaterales; el domi-

cilio, la forma de vida, profesión, educación de los hijos libremente. Luego razona por qué el súbdito conserva su libertad en aquellas cosas respecto a las cuales no pudo renunciar contractualmente a su derecho natural. Los contratos renunciando a la legítima defensa son nulos; de ello se deduce el derecho a la desobediencia de una orden de matarse o de asesinar, o de no resistir a la agresión, o de renunciar al uso de los alimentos, del aire, de las medicinas o cualquier otra cosa necesaria para la vida; ni nadie puede ser forzado a confesar un crimen realizado. Lo mismo si se trata de una comisión peligrosa o deshonrosa, tampoco se está obligado a una obediencia incondicional; sólo en caso de que la desobediencia viniera a anular el fin para el que la soberanía ha sido instituída. Por esto se puede uno negar al servicio de guerra sin cometer injusticia; por ejemplo, si se suministra un buen sustituto o si por naturaleza se es miedoso. Huir del combate o evitarlo será cobarde, pero no injusto.

17. Así se llega a este principio importante y preñado de consecuencias con respecto a los acontecimientos de entonces, o sea, a una revolución política triunfante: "La obligación del súbdito con el soberano no puede durar un momento más de lo que dure el poder con que éste lo protege." Luego vienen otras reglas para los casos de que el soberano caiga prisionero, abdique, sea destronado o sojuzgado por el vencedor. Para cada caso trata de determinar lo que, con arreglo a la naturaleza de la cosa, sea justo. Pretende precisar los límites necesarios y esenciales de la *legislación*, y, cuando menos, los límites prudentes, adecuados. Aunque para él, y dentro de esos límites, el derecho positivo tiene que prevalecer siempre, de forma que bajo ningún motivo podemos pretender un "derecho" para sustraernos a la

obediencia legal, está muy lejos, no obstante, de considerar cualquier derecho vigente como bueno en cuanto tal. Los elementos necesarios del derecho privado y del derecho penal se hallan por doquiera; pero una legislación adecuada es un ideal para el futuro, en especial en lo que se refiere a la enseñanza. El principio de sumisión a la voluntad estatal significa para él: liberación de la Iglesia, en bien de la libertad de pensamiento, de enseñanza, de escribir. Del soberano ilustrado, que no reconoce más que la razón, el derecho natural, y esta importante ciencia moral y política, espera Hobbes que extienda esta doctrina justa por medio de las Universidades, que termine con la influencia eclesiástica en la enseñanza, sin temor de que, libre de esos influjos, aplique su poder para la represión de las opiniones libres y científicas, lo que sería descabellado y perjudicial. Si sus obras anteriores pudieran dar lugar a dudas, encontramos todavía frases en sus escritos cortos, menos conocidos: "nada—se dice en el libro sobre la libertad de la voluntad—que sea más adecuado para producir odio, que la tiranía sobre la razón y el entendimiento de los hombres (E. V, 250), y en Behemoth (p. 62, *mea ed.)*: "Un Estado puede forzarnos a obedecer, pero no a que nos convenzamos de un error, ni cambiar las opiniones de aquellos que creen poseer las mejores razones. *La opresión de las opiniones no produce otro efecto que el de unir y amargar, es decir, aumentar la maldad y el poder de aquellos que las creyeron en seguida.*"

18. Se estudia el concepto de *ley* extensamente, concentrándose en ese estudio la doctrina del derecho natural, ya que éste tiene que ser realizado por el Estado. Aunque la palabra inglesa *Law* significa también Derecho (en sentido objetivo), la significación que pre-

valece, para Hobbes, es la de ley. La primera exposición de sus teorías *(El.)* va íntimamente relacionada con este concepto y con la distinción entre leyes naturales y políticas. En *C.* hay un capítulo especial (XIV), *De Legibus et Peccatis*, acerca de las leyes y de los delitos. En *L.* hay tres capítulos: XXVI, sobre las leyes civiles; XVII, sobre los delitos, las eximentes y atenuantes; XVIII, sobre las penas y recompensas.

En general, se concede mucha importancia a la diferenciación de los conceptos de ley, consejo, contrato. Vemos con qué empeño trabaja en precisarla. Ya en *El.* se dice: la expresión adecuada de un consejo es: "Hazlo, porque es lo mejor", mientras que la de la ley: "Hazlo, pues tengo derecho a coaccionarte". En *C.* se hace derivar la ley del concepto general de orden o mandato: el consejo es una prescripción cuyo motivo de obediencia radica en la misma cosa prescrita; orden, una prescripción cuya razón de obediencia está en la voluntad de la persona que la dicta; ley, una orden de aquella persona (un hombre o una asamblea) cuya prescripción contiene en sí misma la razón de la obediencia. Lo que se manda mediante la ley es un deber; lo aconsejado queda a merced de la libre voluntad. En el consejo se trata del fin de la persona a quien se dirige; en la ley, del fin de la persona que la dicta. En *L.* se dedica al consejo un capítulo especial (XXV) que precede al de las leyes civiles. Todavía más expresamente vuelve a repetirse que consejo y mandato son confundidos frecuentemente. Por lo mismo que el interés del aconsejado es esencial en el consejo, un consejo apremiante y apasionado parece contradecir su naturaleza; los consejeros que emplean semejantes procedimientos, se dejan sobornar por el propio interés. La primera condición para ser un buen consejero es

que sus fines e intereses no sean incompatibles con los del aconsejado; la segunda, que informe objetivamente, con pensamiento firme y con expresión tan clara, propia y breve como lo permita la naturaleza del asunto. Tampoco podrá ser buen consejero quien no posea mucha experiencia referente a lo que se pregunta y que, además, lo haya meditado y sopesado. Para ser consejero de Estado en asuntos exteriores, tendrá que estar familiarizado con los periódicos y cartas, con los documentos de los tratados y negociaciones referentes al país de que se trate. Mejor es oír a cada consejero aislado que no a varios reunidos. Muchas razones hay para ello, entre otras: siempre habrá en un Consejo personas cuyos intereses privados estén reñidos con los generales; como está en juego su propio interés, se apasionarán más que los otros; apasionándose serán más elocuentes; la elocuencia arrastrará a los demás, "porque las pasiones de los hombres individualmente son moderadas, como el calor de una antorcha, pero en un Consejo vienen a ser como muchas antorchas que se encienden mutuamente, especialmente si son avivadas con el soplo de los discursos, y terminan prendiendo fuego a la comunidad, so capa de aconsejarla". También se dedica gran atención a la distinción entre ley y contrato. Ambas obligan; pero el contrato, mediante la promesa de una acción u omisión especial, con nombre y figura propios; la ley, por virtud de una promesa de carácter general. Y así resulta que la obligación precede a la configuración de la acción u omisión que ha de llevarse a cabo, al revés que en el contrato. En *C.* se añaden, como esenciales a la ley, la sanción penal y el momento de la coacción, y en *L.* se vuelve a prescindir de ellos. La ley civil (o Derecho) es para cada súbdito aquel conjunto de reglas que la comunidad, me-

diante la palabra, hablada o escrita, u otro cualquier signo suficiente de su voluntad, le impone, a diferencia de lo justo y de lo injusto, lo que es conforme a la regla o contra ella. Luego son deducidos los principios referentes a la función del legislador, a su inmunidad, al derecho consuetudinario y al derecho natural, al derecho de las provincias. Es esencial a la ley que sea publicada, y debe verse claramente que procede del soberano o está autorizada por él. Por último, ya que lo que importa es el sentido auténtico de la ley, es decir, la opinión del legislador, la interpretación judicial es la que constituye el derecho válido; la ley no escrita, oscurecida por los apasionados intereses de las partes, exige, por lo mismo, activos intérpretes. Pero no los comentarios escritos, sino las sentencias judiciales, son las que constituyen para cada caso el derecho aplicable, sin que por eso una sentencia pueda vincular al mismo o a distinto juez en casos parecidos. Los precedentes no tienen ningún valor jurídico. Para ser un buen juez, la primera condición es una inteligencia familiarizada con la ley suprema, con la *equidad*. Además, desprecio de las riquezas superfluas y de las dignidades. En tercer lugar, capacidad para depurar sus juicios de todo temor, encono, odio, amor, compasión. Finalmente, paciencia y cuidadosa atención para oír, retener lo oído, elaborarlo, aplicarlo. Lo siguiente respecto a delitos y penas: "Delito" es toda acción penable; a diferencia de pecado: "Pecado" es cualquier intención de cometer una injusticia; delito, la intención extravertida en una acción. Los dos presuponen una ley, pero el pecado, sólo la ley natural. La pena se define en *L.* (capítulo XXVIII) como aquel mal producido por el Estado a quien comete una acción definida por la autoridad estatal como contraria a la ley, o a quien deja de hacer

algo que está mandado legalmente. Su finalidad es la de acostumbrar a los hombres a la obediencia. En realidad, el derecho del soberano a castigar no procede de los súbditos, sino que es el suyo propio, ahora que reforzado por la cesión que éstos le hacen de su correspondiente derecho, pues entre las facultades generales originarias está la de aplicar la violencia para proteger la propia conservación; pero sólo con determinadas circunstancias esta aplicación de la violencia puede ser una pena; aquellas acciones dañosas que persiguen otras finalidades que la indicada, deben ser rigurosamente diferenciadas de la pena. Por eso está justificada cualquier hostilidad contra los rebeldes, pero ninguna puede ser calificada de pena por su naturaleza misma: la pena presupone que el penado está sometido voluntariamente y quiere estar sometido a la ley.

19. Se debe tener presente que nuestro filósofo no pretende descubrir y explicar los hechos sociales y políticos tal como en la realidad se presentan. Quiere *deducir* el derecho y el derecho político general; el *status civilis*—estado de derecho—es para él un estado efectivo, por lo menos, en nuestra representación; por eso depende absolutamente de la voluntad racional de los hombres el que vivan en semejante *estado*, esto es, el que *quieran* ser ciudadanos; entonces es cuando llegan a establecer un verdadero Estado, o sea, un Estado en el cual existe una voluntad indubitable, absoluta, revestida de todos los atributos del poder, soberana, legítima, legisladora, judicial, ejecutiva. La presencia de semejante voluntad es lo decisivo, lo que hace que el *status civilis* se halle realizado más o menos completamente, y que el estado de naturaleza esté más o menos superado, según que la soberanía sea más o menos perfecta, supuesto que cumpla con su fin: mantener la paz

interior y defender el país. También son necesarios una ley penal adecuada y un derecho privado o ley "distributiva", como la llama Hobbes, en expresión de que trata esencialmente de lo tuyo y de lo mío. Como, según su teoría, no hay propiedad posible en el estado de naturaleza (todo pertenece a todos), la propiedad se funda en la ley, y mediante ella puede ser, por consiguiente, modificada; al no haber ninguna propiedad previa al Estado, no puede haber ninguna propiedad *contra* el Estado. El orden existente de la propiedad es válido en tanto que es legítimo; "justo", en tanto que sea adecuado. El legislador, el soberano, está obligado a cambiar ese orden cuando vea que el bien común (la *salus publica)* así lo exige. Verdad que todas las leyes son igualmente válidas, y el obedecerlas es deber del ciudadano, por ley natural y por ley del Estado; pero no todas las leyes son racionales ("justas"), y lo irracional ("injusto") es contrario a la ley natural. Pero ¿no es también un precepto de la ley natural la obediencia ciega al derecho? En este respecto no cabe ninguna duda: el ápice y compendio de la teoría moral de Hobbes está en que quien obre irracionalmente "peca" o falta; por esto, el rebelde peca, mas también el soberano (individuo o asamblea) cuando no cumple con su deber; y ambos contra la ley natural, no son reos de la ley penal, se enfrentan en el estado de Naturaleza y pueden con todo "derecho" tratarse hostilmente. Toda esta moral, de contenido esencialmente político, guarda una relación extensa, pero superficial, con la teoría jurídico-natural y jurídico-política (de los publicistas), cuyo objeto es determinar la esencia del derecho positivo, y que, por lo mismo, podría llamarse teoría general del derecho. Pertenece más bien a la "Política", que es la doctrina del Estado justo, jurídico (con arreglo al

derecho natural); pero se ocupa al mismo tiempo del Estado bueno o ideal y de los medios de alcanzarlo y de conservarlo.

20. Sólo así se puede comprender el derecho natural de Hobbes: dándose cuenta de que se halla incorporado y hasta fundido con la Política, en el sentido indicado. Entonces es cuando se ve claramente cómo ese derecho natural podrá llegar a ser el modelo de una "jurisprudencia analítica", en la que han trabajado en Inglaterra Bentham y Austin (este último más expresamente), con plena conciencia de su enlace con Hobbes. Bentham, preferentemente en su calidad de pensador político, que es *lo que prevalece en él*; Austin, fundamentalmente como jurista y sólo ocasionalmente como político. La doctrina de Austin pretende ser la ciencia del derecho positivo. No parte de una teoría del Estado, sino que quiere—lo mismo que Hobbes en un principio—determinar analíticamente qué sean la ley, el derecho, el deber, esto es, captarlos conceptualmente en su sentido jurídico. El análisis le conduce a la vez al concepto de sociedad política independiente y al de soberanía, al afirmar que dentro de toda sociedad que no dependa por costumbre de otra, se encuentra una persona individual o colectiva a la que obedece, por costumbre, la mayoría de esa sociedad; esta persona es el soberano. Podemos tener la seguridad de que se encuentra en toda sociedad política lo mismo que el centro de gravedad en toda masa material. Cualquiera que sea la forma que adopte la soberanía, siempre lleva *un signo* inconfundible: posee un poder irresistible de coacción. Este teorema procede, a confesión propia, de la doctrina de Hobbes; coinciden también en su aplicación, pero metodológicamente divergen y hasta se contraponen. Aunque Hobbes llega a decir de sí mismo

que procede por análisis, en realidad su proceder es sintético, como lo pregonan los mismos títulos de sus obras: primero se trata del derecho o la ley, luego del ciudadano, por último, de "la materia, la forma y el poder de una comunidad" (v. *Leviathan)*. No es que encuentre la soberanía en la realidad, como causa del derecho vigente, sino que la presupone como *idea*, como necesidad conceptual, en oposición al concepto de lucha: muchas voluntades y guerra general, frente a *una* sola voluntad y a la paz general, lograda por ella, por medio de la ley, de la que es autora y ejecutora. La significación que cobra en seguida esta oposición: que para el hombre sensato es preferible, con mucho, un estado seguro de paz, tiene un interés secundario respecto a su puro valor conceptual; aquí sí que coincide con el procedimiento analítico. También coincide con éste en el postulado lógico: que *todo* el derecho de un Estado lo es en la medida en que el soberano—un hombre o una asamblea—lo *quiere*, y *porque* él lo quiere; todo el derecho consuetudinario y sistemas como el *Common Law* son apreciados por Hobbes y Austin—Sir H. Maine lo señala justamente en *Early History of Institutions*, página 363—con el criterio de "vital importancia dentro de su pensamiento": "Todo aquello que permite el soberano es como si lo mandara". "Y si lo manda—sigue diciendo Maine—es porque en posesión, por hipótesis, de un poder ilimitado, puede modificar lo permitido en cada momento". Permitir es una forma de voluntad que contiene siempre la posibilidad de su contraria, la prohibición; el silencio—dice Hobbes—prueba el asentimiento. Y cree oportuno—especialmente en *L.*—adaptar su teoría a semejantes realidades. Para esta teoría no existe más que *una* sola expresión normal de la voluntad creadora del derecho: la ley. El derecho consue-

tudinario es, por esencia, una anomalía. Por el contrario, en Austin los hechos empíricos ocupan el primer puesto; abstrae los caracteres esenciales, comunes, encontrados en ellos. La abstracción de Hobbes es constructiva. Trata de exponer el *tipo ideal*—que al mismo tiempo sea *un ideal* es cosa secundaria y propia de la política—, y para ello cuidará de no dejarse despistar por la experiencia. "Hay quienes afirman que no hay motivos o principios de razón en favor de esos derechos esenciales que convierten en absoluta la soberanía. Si existieran, hubiéramos tropezado ya con ellos en uno u otro sitio; pero hasta ahora no sabemos de ninguna comunidad donde semejantes derechos hayan sido reconocidos o pretendidos. Este argumento equivaldría al que hicieran los salvajes de América negando la existencia de fundamentos o principios racionales que permitan construir casas que duren tanto como sus materiales, por el hecho de que ellos no han tenido todavía una casa tan bien construida. *El tiempo y el trabajo aportan todos los días nuevos conocimientos.* Y lo mismo que el arte de construir bien depende de principios racionales, que fueron encontrados por gentes laboriosas que estudiaron largamente las clases de material y los distintos efectos de las figuras y de las proporciones, mucho después que los hombres empezaran a construir pobremente, del mismo modo, después, mucho después que los hombres empezaran a establecer comunidades, imperfectas y propensas al desorden, se puede, repito, mediante una meditación laboriosa, encontrar los principios racionales que pueden proporcionar a esas comunidades una consistencia resistente a todo lo que no sea una violencia que proceda de fuera. Y éstos son los principios que yo expongo en este tratado; que quienes tienen el poder de aplicarlos no

tengan noticia de ellos o que los descuiden, es algo que, en los tiempos que corren, afecta en muy poco a mi interés personal" *(L.*, P. II, 30; E. III, p. 325; en la edición latina falta la última frase). Con esto se enlaza la terminación de esta segunda sección de *L.*—al parecer, destinada a cerrar la obra—: "Si considero yo ahora cuán distinta es esta doctrina de la práctica de la mayor parte del mundo, especialmente de este Occidente que aprendió su moral de Roma y de Atenas, y, por otra parte, los profundos conocimientos de filosofía moral que son necesarios en los soberanos, estoy a punto de creer que mi trabajo va a ser tan inútil como la *República* de Platón. Porque también él es de opinión de que es imposible acabar con los desórdenes y los cambios constitucionales, mediante guerras civiles, mientras los soberanos no sean filósofos. Pero si tengo en cuenta que esta ciencia de la justicia natural es la única realmente necesaria para el soberano y para sus primeros ministros y que no necesitan molestarse con los estudios matemáticos, como pretendía Platón (fuera de que deben fomentarlos mediante las oportunas leyes), y que ni Platón ni ningún otro filósofo hasta el presente ha llegado a establecer todos los teoremas de la moral, demostrándolos suficientemente con probabilidad, de forma que los hombres puedan aprender con ellos a regir y a obedecer, entonces cobro nuevas esperanzas de que, más tarde o más temprano, este escrito mío caiga en las manos de algún soberano que lo estudie personalmente (es corto y, según creo, claro), sin ayuda de ningún intérprete interesado o envidioso, y que, mediante el ejercicio de la soberanía absoluta, en favor de la enseñanza pública de esta doctrina, convierta la verdad de su especulación en las ventajas de su práctica" *(El.*, III, 357, s.). En la edición latina *(L.*, III, 263) se citan, junto a la

*República* de Platón, la Utopía, la Atlantis "y semejantes caprichos del espíritu"; por lo demás, el pasaje se encuentra reducido; pero se llama la atención (1668) sobre el hecho de que los representantes de las doctrinas contrarias no habían llegado a mudar de parecer a pesar de haber sido castigados con una guerra civil.

21. Todo esto se refiere más bien a la Política. Pero nos ocupamos de ello para hacer ver cómo Hobbes tiene conciencia plena del carácter sintético e ideal de su doctrina jurídica. Es la clave que nos permite apreciarla como un sistema absolutamente racionalista. La ley es la fuente normal del derecho, porque es la fuente racional. En su tiempo no era posible prever ni remotamente la enorme actividad legisladora moderna; pero su pre-supuesto ideal es la soberanía del poder legislativo, que nadie antes que Hobbes (ni Bodino) comprendió y fijó. Lo mismo que los monarcas "ilustrados", a quienes redacta el programa de antemano, Hobbes no piensa sino en codificaciones. La distinción inglesa entre derecho común y derecho estatutario tenía que parecerle sin sentido; la razón de ser de ambos es—como dice en el Diálogo póstumo entre un filósofo y un "estudioso del derecho común"—su sentido, su adecuación, su racionalidad; hay una diferencia histórica, pero no lógica. Sólo en nuestros tiempos extrae la jurisprudencia inglesa las debidas consecuencias al fundir las dos masas del derecho privado. También habla en su diálogo, por desgracia, inacabado, en favor de un Código penal, que se ha tratado de elaborar inútilmente en Inglaterra el año 1871. Sir H. Maine considera estas tres anticipaciones como una prueba extraordinaria de la limpieza de mente que puede conseguirse con un sistema (l. c., página 397). En lo que se refiere al contenido del derecho privado no cabe ninguna duda—aunque Hobbes, en rea-

lidad, no hace más que indicaciones en ese sentido— que para él, lo mismo que para sus sucesores, los teóricos del derecho natural, la libertad y la propiedad individuales constituyen sus fundamentos; en el derecho romano llegaron a su realización casi plena bajo el influjo del *Jus Gentium*, adaptado a las necesidades del comercio libre, y de la doctrina estoica de lo *Aequum* y *Bonum*. Pero todos los sucesores, con Samuel Pufendorf a la cabeza, han mezclado el derecho natural y el derecho de gentes. Hobbes había escrito ya en el mismo sentido *(De Cive*, c. XIV, 4): "Los elementos de la ley natural y del derecho natural expuestos hasta ahora pueden ser considerados, si los trasladamos a los Estados y a los pueblos en su conjunto, como los elementos del derecho de gentes" *(pro legum et juris gentium elementis sumi possunt)*. Igualmente, trata siempre de aclarar el concepto de estado de naturaleza con una referencia al estado de guerra latente y de paz armada en que viven los Estados.

Capítulo 8
# LA POLITICA

1. "Pues se llega a crear ese gran *Leviathan* — comunidad o Estado, *Civitas* en latín — artificialmente, y no es otra cosa que un hombre artificial, de mayor fuerza y tamaño que el natural, cuya protección y defensa le incumbe. En él, la soberanía constituye su alma artificial, que, como tal alma, comunica a todo el cuerpo movimiento y vida; los magistrados y otros funcionarios de la Justicia y de la Administración son sus miembros artificiales; las recompensas y penas, que arrancan de la misma soberanía y mueven a cada miembro y articulación a hacer lo suyo, vienen a ser como los nervios en el organismo humano; la fuerza es producida por el bienestar y la abundancia de cada miembro; *salus populi*, el bien público, significa su propio destino; los consejeros que le comunican todos los conocimientos que le son necesarios, representan la memoria; la equidad y las leyes, una inteligencia y una voluntad artificiales; concordia, salud; discusión, enfermedad; guerra civil, muerte. Finalmente, los acuerdos y contratos por los que casi todas las partes de este cuerpo vienen a ser creadas, juntadas, armonizadas, se parecen al *Fiat*, o "hagamos al hombre", de la creación." Así se expresa Hobbes al comienzo de su *Leviathan*.

2. Por una especie de intuición poética que no era de esperar en un pensador tan sobrio, surge esta comparación del Estado con el ministerio bíblico: "Nada hay en la tierra que le sea comparable. Ha sido creado para no temer a nada ni a nadie; todo lo encumbrado lo mira desde arriba, y es el rey de los hijos del orgullo." (Libro de Job, c. 41.) ¿Qué importancia tiene esta imagen para el fondo de su doctrina?

En su primera forma *(El.)* le sirve como base el concepto del derecho; en la siguiente *(C.)*, el del ciudadano. En *L.* es el Estado lo que aparece en primera fila, y con ello la teoría gana extraordinariamente en amplitud. Ya en la primera redacción se hace constar que la esencia del Estado está constituída por la unidad; por eso el Estado se constituye *uniendo*; y también se indica que de ese modo varias personas vienen a constituirse en *una persona*; en *C.*, todavía más subrayado: "como todas tienen una *misma voluntad*, la unión puede ser equiparada a *una persona* y distinguida rigurosamente, por medio de un nombre, de las *personas individuales*, como persona que posee sus derechos y propiedad propios". Expresamente, pues, se *define* el Estado como "persona cuya voluntad, nacida de los contratos de muchos hombres, debe ser considerada como la voluntad de todos ellos". Y en las adiciones a la segunda edición, provocadas por las críticas privadas de su primera, llega a formular el importante principio: "La teoría del poder del Estado sobre los ciudadanos pende casi por completo del conocimiento de la diferencia existente entre una multitud que *rige* y una multitud que *es regida*." Porque ésta es la esencia del Estado: que la masa o agregado de ciudadanos no sólo mande, sino que esté sometida a los mandatos; sólo en el primer caso, cuando manda, llega a ser la

masa un ser volitivo y actuante, una persona. Pero se notan vacilaciones: se *equipara*, sin más, la unificación de una multitud y la fundación de un Estado; esa unificación se consigue al declarar cada individuo su voluntad de que sea *tenida* como *voluntad de todos* (que *valga* como tal): o la voluntad de la mayoría, o de la mayoría de cierto número (una Comisión), o la voluntad de uno solo. Pero luego (*C.*, c. VI, 2) se establece como condición primera para la fundación del Estado el *principio mayoritario*, mediante el cual una multitud se transforma en una *asamblea deliberante:* la *asamblea constitucional* viene a ser el presupuesto teórico de la fundamentación del Estado. Y también esta construcción del Estado racional comienza con una declaración de los derechos inalienables del hombre, que para Hobbes están comprendidos dentro del derecho de *seguridad* personal, que es el fin por el cual unos hombres se "someten a otros"; si esa seguridad cesa, todos recobran el primitivo derecho a defenderse como puedan; con esta salvedad, la *asamblea primitiva* delibera sobre lo que sea necesario para la paz y la defensa comunes (*C.*, VI, 3). Esta asamblea viene a ser ahora el momento esencial de la teoría. Precede a todas las formas de Estado, o, lo que es igual, está conceptualmente implicada por las tres formas. La misma democracia, esto es, el gobierno de una asamblea soberana y legisladora, ha tenido que ser sustituída por semejante proto-asamblea. En *L.*, sin embargo, se crea un *substractum* especial para la democracia. El concepto de persona será sometido a un proceso de generalización.

3. De aquí la gran importancia de ese nuevo capítulo, con el que se completa en *L.* lo referente al derecho natural (las 19 leyes naturales), y se cierra la primera parte del libro (acerca de los hombres en esta-

do de naturaleza), constituyendo, a la par, una transición para la segunda (teoría del Estado): el capítulo (16) "Acerca de las personas, de los autores y de las cosas personificadas". Los nuevos preceptos contenidos en ese capítulo se presentan en toda la teoría del Estado (de *L.)*, y le hacen tomar un cariz completamente nuevo, a través del concepto de *representación.* La voluntad de cada ciudadano está representada por la voluntad del soberano, sea una persona natural (individual), sea una persona artificial (colectiva). Para dar a este pensamiento la consistencia necesaria había que depurar enérgicamente la *idea de representación* en su sentido general de la misma, en su sentido jurídico-natural. Esta es la misión del nuevo capítulo.

Por eso empieza con la definición del concepto de "persona". "Persona es aquel ser cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias, o como las palabras y acciones de otro hombre u otro ser cualquiera, a los que son atribuídos—propiamente o por medio de una ficción—y a quienes *representa.*" Cuando una persona se representa a sí misma, es una persona natural; si no, una persona ficticia, convencional, artificial.

Se equipara la persona, siguiendo la etimología, con una careta o máscara. La persona es un actor. Representa a alguien (aun en el caso de representarse a sí misma, a su propio interés); si representa a otro, actúa en su nombre, ocupa su puesto, "representa su papel": el de "encargado". Cicerón decía: "Yo único, represento tres papeles: el mío propio, el de mi contrario, el del juez." Esta representación por una persona artificial puede originarse mediante un poder o mandato, o sin él; si existe, el representante posee autoridad, se le ha encomendado algo, es un *mandatario.* El representante

puede vincular u obligar al representado, pero dentro de los límites del mandato. Y sólo en el caso de existir un mandato auténtico queda obligado el mandante. Pocas cosas hay que no puedan ser representadas mediante una ficción, aunque ello, en gran parte, sólo dentro del derecho positivo (las leyes civiles) pueda verificarse con eficacia.

4. De esta idea se derivan consecuencias importantes por lo que se refiere a una multitud. Sólo una persona—sea natural o artificial—puede *representarla. Cada miembro* de la multitud tiene que prestar su consentimiento, concurrir al apoderamiento o *mandato.* "Pues la unidad del representante, y no la unidad de los representado, es lo que constituye la persona *en su unidad.*" Lo mismo que cualquier otro mandato, éste, por el que una persona se erige en representante de otras muchas, puede ser limitado (imperativo) o ilimitado; en este último caso, todas las acciones del representante son como si las hicieran los representados; éstos le han *autorizado ilimitadamente*, le han concedido una *autoridad sin límites.* Y ahora es cuando viene el principio de que el voto o voz de la mayoría *debe ser tenido* por el voto o voz de todos, pero razonándolo (por primera vez en *L.)* jurídico-naturalmente, es decir, lógicamente. Ese principio es necesario para que una persona que se compone de varios individuos, y que debe y *quiere actuar* como tal persona, *pueda* hacerlo. Además, es el modo natural de manifestarse una voluntad, pues los votos contrarios se anulan y queda un exceso *incontrovertible*, que representa el voto y la voz dominantes, es decir, la verdadera voz y voluntad de la persona artificial. Por eso, un empate puede hacer a esa persona "muda e impedida", aunque también en ocasiones equivale a la decisión posi-

tiva de que no se haga nada (en un Tribunal: absolución), y puede, por el contrario, resultar una persona muda, aunque no haya habido empate, y en asuntos de la mayor importancia, cuando, por ejemplo, entre tres personas (naturales o artificiales) una de ellas puede impedir la acción a las otras dos mediante su veto. Semejante persona será impropia para muchas cosas, entre otras, el imperar sobre una masa de población, especialmente en tiempo de guerra. (Se inicia ya, en principio, la crítica de las asambleas por estamentos.)

5. De todo esto se sigue: una proto-asamblea constitucional—he aquí el origen "natural", o sea, racional y normal ("típico"), del Estado—. Esta asamblea posee un mandato determinado, limitado: el de hacer el Estado; así completamos su pensamiento, ateniéndonos estrictamente a su sentido. No es todavía el Estado. No posee ningún poder soberano. Pero, dentro de los límites del mandato, sus decisiones obligan a la multitud mandante.

El mandato se hace efectivo con la institución de una persona soberana, cuya existencia y derechos proceden de la voluntad de todos, y que viene a ser un mandatario con mandato *ilimitado*, porque su derecho es por esencia un derecho de representación, derecho que fué la finalidad que se persiguió al crear artificialmente el "Estado", al tratar de proporcionar al contrato racional—por decirlo así—de la voluntad general un *sujeto* racional, capaz de querer y de obrar; en otras palabras, el *dominio*. En la concepción primitiva *(El.)*, la cosa no presentaba mayores dificultades: la armonía entre los hombres es algo fortuito y que no ofrece ninguna garantía de seguridad; la unión es, pues, necesaria. Esta significa que las voluntades de muchos van incluídas en la voluntad de uno solo o en la voluntad mayoritaria de

un Consejo; llega a producirse cuando cada uno *se obliga* respecto a ese hombre único o a esa asamblea (nombrada y delimitada por todos) a hacer lo que manden—ese hombre o esa asamblea—y a no hacer lo que prohiban. La esencia de este compromiso reside en la *renuncia* a la fuerza y medios propios, de forma que el soberano pueda disponer de las fuerzas y medios de todos para inclinar por intimidación la voluntad de los mismos hacia la armonía (P. I, 19, 7). Aparece ya con ello la proto-asamblea (P. II, 1, 2): pero debe ser *unánime*, y sólo unánimemente puede designar el hombre o grupo de hombres cuya voluntad desde ese momento, deberá valer como la voluntad de todos. Esta construcción se halla ya modificada en el capítulo II (*El.*, P. II, c. 2, 2): en él aparecen en primer lugar los contratos de todos con todos *(cada uno con cada uno)*, cuyo único contenido es el de "obligarse a obedecer a todo lo que la *mayoría* entre todos o la mayoría entre aquellos que en tiempo y lugar determinados tendrán que reunirse, *acuerde y mande.*" Se establece ya el principio de las mayorías, pero sin separarlo debidamente de la fundación misma del Estado. En *C.*, ese contrato de cada uno con cada uno se halla en un lugar anterior; donde en *El.* cada uno se obliga con el soberano; el contenido de la promesa hecha por cada uno a todos los demás toma un aspecto negativo: *no ofrecer ninguna resistencia* a la voluntad del soberano que se quiere nombrar, no negarle, por lo tanto, el uso de las fuerzas y medios propios de cada uno; cada cual le *transmite* el "derecho" sobre estas fuerzas y medios. Y, como dijimos más arriba, se recalca especialmente que *antes que nada* debe haber unanimidad acerca de que la voluntad de la mayoría valga como voluntad de todos ("de lo contrario, es imposible que una multitud

cuyos sentimientos y deseos son tan divergentes pueda llegar a hacer una voluntad"); mediante la aceptación de este principio, la multitud—como ya se indica en las adiciones de 1646—queda convertida en *persona* que puede llevar a cabo manifestaciones de voluntad, "como mandar, dictar leyes, adquirir derechos, enajenarlos", etc., y entonces "lleva más bien el nombre de *pueblo* que el de multitud". Y en relación con esto se inicia un parágrafo sobre la asamblea originaria: como un resultado de sus deliberaciones acerca de "lo que sea necesario para la paz y la defensa general", se explica qué clase de medios son exigidos de una manera necesaria por el fin de la seguridad; el primero es—ya que los contratos no bastan—los castigos, la amenaza efectiva mediante penas ("pero el derecho de imponer penas se considerará concedido a alguien cuando cada uno haya prometido que no prestará ninguna ayuda a quienes tengan que sufrirlas"). "Este derecho lo llamo yo la espada de la justicia." "Por lo demás, semejantes contratos son cumplidos de ordinario suficientemente por los hombres, si se exceptúa cuando son ellos mismos o sus próximos parientes los amenazados por la pena" (e. VI, 5). En esta segunda expresión, la asamblea primitiva queda más claramente separada de la existencia del Estado mismo (en la primera, éste surgía simultáneamente con aquélla), como se ve por lo siguiente: En *El.*, al comenzar, en el segundo capítulo, la explicación de las formas de Estado (o "especies" de Estados), se dice en el encabezamiento: "La democracia precede a toda otra organización de gobierno", y en el texto: "La primera especie, por razón de tiempo, es la democracia, y esto necesariamente, porque lo mismo una aristocracia que una monarquía exige una unidad en el nombramiento de las personas; esa unidad

de una masa humana la constituye la mayoría; y allí donde los votos de la mayoría implican los votos de todos, allí hay *de hecho (actually) una democracia.*" En *C.*, sin embargo (c. VII, 5): "La asamblea constituyente *(Qui coierunt ad civitatem erigendam)* es *casi* en sí misma una democracia *(paene eo ipso quod coierunt, democratia sunt)*". Pero en una constitución democrática es esencial que la asamblea primitiva se declare permanente; es decir, que no se disuelva sin antes fijar en forma obligatoria el tiempo y lugar de la próxima reunión. Sin esto, la fundación del Estado—y de la democracia, por tanto—no se ha efectuado, sino que en el mismo momento de disolverse la asamblea vuelve el estado de naturaleza, la anarquía, la guerra de todos contra todos. Sólo mediante una asamblea regular, establecida constitucionalmente, llega a tener existencia el *Demos*; *no basta*, pues, con el principio mayoritario y con la persona jurídica resultante de su aceptación. Esto es lo que quiere decir ese "casi" subrayado arriba. En *L.* falta por completo esta referencia a la democracia como forma primitiva del Estado. La asamblea constituyente queda separada más netamente de las tres formas de Estado y de la fundación del mismo que de sus tareas. Para aquélla sigue siendo el principio mayoritario esencial. La mayoría decide mediante un *acuerdo* válido sobre la forma futura del Estado (c. XVIII, primera sección: "el acto de organizar una comunidad"). Este acuerdo mayoritario quiere decir que todos los individuos que toman parte en la votación, "incluídos los votantes en contra", conceden a la persona (natural o artificial) designada como soberana un *poder sin límites* ("autorizan todos sus juicios y acciones como si fueran los propios"). Y se demuestra que nadie, sin cometer una injusticia, puede protestar contra

los acuerdos de la mayoría. "Porque al tomar parte voluntariamente en la asamblea constituyente, expresaba de manera suficiente su voluntad, y se obligaba, por tanto, tácitamente, a cumplir los acuerdos de la mayoría; si se niega luego o protesta *contra cualquier acuerdo de la mayoría,* obra contra sus propios compromisos y promesas; por lo tanto, injustamente" (E. III, 162, 163). [121]) [122])

6. En toda esta evolución de su pensamiento vemos claramente cómo se va completando en la conciencia del autor el carácter abstracto-racional de la teoría. [123]) Si al principio pudo pensar en la naturaleza del Estado empírico, la forma definitiva de la teoría se basa en la visión clara de que se trata de encontrar la *idea* de un Estado racional y justo, por muy alejados que de esa idea se encuentren los Estados—*los así llamados*—reales. De acuerdo con pasajes ya aludidos, dice al terminar este capítulo fundamental *(L.,* P. II, c. XX, final) : "La mayor objeción (contra el concepto de soberanía) procede de la experiencia: cuando se pregunta ¿dónde y cuándo ha sido reconocido semejante poder por los súbditos? [124]) Pero se puede devolver la pregunta: ¿cuándo y dónde ha habido un Estado libre durante largo tiempo de todo alzamiento y guerra civil? De todas maneras, una objeción que procede de la práctica de hombres que no han estudiado profundamente las causas y esencia de los Estados, ni los han ponderado con exacta razón, sufriendo diariamente de todos los males que de semejante ignorancia se originan, *no tiene valor.* Ya pueden todos los hombres del mundo edificar sobre arena; no se deducirá de ahí que *debe ser así.* El arte de crear y conservar los Estados tiene sus reglas, como la Aritmética y la Geometría; no es, como el juego de pelota, pura rutina." La comparación con un edi-

ficio se cruza con la imagen del hombre artificial, que no tiene pretensiones de realidad, sino que quiere ser la expresión adecuada del *concepto* racional del Estado, tal como debe ser, del Estado nada más que soberano, así como la representación de la colectividad por una persona (natural o artificial) que se arroga la soberanía, viene a ser su expresión jurídica (jurídico-natural). También ese hombre artificial, cuya alma es la soberanía, simboliza la personalidad del Estado, y de ese modo viene a prestar cuerpo a una idea que ha llegado a triunfar a lo largo de su pensamiento político. Pero todavía se oculta otro sentido: nuestro filósofo no ha podido resistir a la tentación de comparar el Estado *realmente* con un cuerpo organizado real. Se trata de otro pensamiento; pero la tentación está precisamente en que parece identificarse con el primero. Ese pensamiento fué tradicional en la Edad Media, y trabajado en las más diversas formas. Hobbes se refiere a esa tradición en *C.* (VI, 15), al decir: "Los que comparan el Estado y los ciudadanos con un cuerpo y sus miembros, dicen casi todos que el poseedor del poder supremo en el Estado se comporta respecto a todo el Estado como la cabeza con el hombre total." Y pretende que en lugar de la cabeza se debe hablar del alma. No abandona esa idea que le parece aprovechable; pero mientras tanto, sufre una transformación en su cerebro. La idea de un hombre colectivo monstruoso, que encarna la personalidad ideal del Estado, es algo completamente diferente de la comparación de los Estados reales con los hombres reales. Se para mientes en que existen Estados reales, pero están (sin excepción) construídos defectuosamente. Los hombres reales no son construídos o edificados; por tanto, la construcción irracional del hombre artificial no equivale a la hechura

defectuosa del hombre natural. En este momento se introduce el símil del arquitecto y del edificio. Pero los Estados reales son pasajeros, mortales, sometidos a enfermedades, lo mismo que los hombres y otros orgamismos. ¿No se podría, pues, prolongar la comparación? ¿No ha sido la consideración de las causas de disolución de los Estados reales como un complemento necesario de la concepción del Estado ideal? En un momento (en *El.* y *C.)* en que el carácter ideal de la teoría no ha llegado a su plena conciencia, se trata en un capítulo de las causas de perturbación y desaparición de los Estados y se distingue (en *El.)* la muerte violenta por la conquista, y la muerte natural, mediante la rebelión ("revolución" decimos hoy, sirviéndonos de un concepto un poco confuso). En *C.* desaparece la alusión biológica. Reaparece en *L.* en relación con ese símil del superhombre, pero le antecede el siguiente característico pasaje (c. XXV):

7. "Aunque no es posible que lo que los mortales hagan sea inmortal, sin embargo, si los hombres hicieran un uso efectivo de la razón de que presumen, sus Estados estarían preservados, por lo menos, de perecer por enfermedades internas. Pues por su naturaleza están destinados a durar tanto como la humanidad, las leyes de la naturaleza o la misma justicia que les trae a la vida. Por eso, al desaparecer por desórdenes internos y no por una violencia exterior, la culpa no está en los hombres considerados como materia del Estado, sino en los mismos, en tanto que son hacedores y ordenadores del Estado. Pues si los hombres, hartos ya de ese desordenado empujar y golpear, desean de todo corazón el poder cobijarse y acoplarse en un edificio seguro y duradero, no pueden—a falta de un arte para establecer las leyes adecuadas con las que regir sus ac-

ciones, a falta también de la humildad y paciencia necesarias para dejar que se igualen las aristas ásperas y molestas—, no pueden, repito, si no recurren a la ayuda de un buen arquitecto, más que amontonarse en un inmenso edificio, apenas más duradero que sus vidas y que, de seguro, se derrumbará sobre las cabezas de sus hijos." 125)

Se completa, como se ve, la metamorfosis del hombre artificial en un edificio. Pero paralelamente corre la comparación con un organismo vivo. La debilidad de un Estado procede, en primer lugar, de una organización defectuosa, "y se parece a las enfermedades de un cuerpo natural, que tienen su origen en un nacimiento defectuoso". Luego se hace una descripción un poco grotesca. Si un monarca se da por satisfecho con menos poder del que en realidad necesita, cuando en caso de necesidad pretenda completar ese poder, su pretensión parecerá injusta y predispondrá a los hombres a montones para la rebelión: "lo mismo que los cuerpos de los niños que proceden de padres enfermos, que, o son víctimas de una muerte prematura o, para librarse de los malos humores, que les vienen de la concepción irregular, tienen que expulsarlos con la bilis y con la tiña". En segundo lugar están aquellas enfermedades que tienen su causa en el veneno de las doctrinas subversivas. El veneno que para una monarquía suponen los escritos *contra-tiranos* de los griegos y romanos ("si no hay maestros idóneos que sepan aplicar el contraveneno") es comparable a la mordedura de un perro hidrófobo. Las dificultades monetarias son como las fiebres intermitentes: "en las que, debido a que las partes carnosas están alejadas u obstruídas por veneno, las venas... no reciben como de costumbre la sangre de las arterias, y esto produce pri-

meramente una contracción fría y un temblor en los miembros, luego una agitación cálida y violenta del corazón, con objeto de conseguir un paso para la sangre, y, hasta que lo consigue, se contenta con un poco de refrigerante que lo refresca por un momento; si se trata de una naturaleza fuerte, vencerá la resistencia de las partes obstruídas y expulsará el veneno con el sudor. Si la naturaleza es débil, morirá el paciente". No menos cómico es lo referente a la "pleuresía": cuando el caudal público, apartado de su cauce propio, va a parar a manos de unos cuantos particulares, concesionarios de monopolios y arrendadores de contribuciones, "la infección va acompañada de fiebre y de dolorosas punzadas". 126)

8. Por supuesto, ni en Hobbes ni en ningún contemporáneo suyo encontraremos una separación neta entre la teoría y construcción jurídicas y la visión de los hechos reales (cuestiones de derecho y cuestiones de hecho), a pesar de que la teoría jurídica de Hobbes, por el riguroso carácter conceptual que la distingue, no está muy alejada de ello. Mucho menos encontramos una separación del derecho político en general y de la política. La filosofía política—*ph. civilis* la llama Hobbes—abarca todo eso, pero en el complejo acaba prevaleciendo lo político. El *Leviathan* no es ni más ni menos que un tratado político. Su plan es reproducción del de *Elements of Law*; pero mientras que en esta última obra lo referente a la naturaleza humana y al derecho natural ocupa más de la mitad, en *L.* se han reducido a un quinto; todavía en *De Cive* el derecho natural ocupaba toda la parte quinta; en *L.*, solamente un capítulo. Lo referente a la política eclesiástica, por el contrario, va extendiéndose: en *L.*, sólo dos capítulos; en *C.*, bajo el título especial de "Reli-

gión", más de la tercera parte del libro, y en *L.*, ya casi la mitad. Como que se trata del ataque resuelto y en gran escala del librepensador, de su amplio y enérgico programa de reforma, de su crítica despiadada de la Iglesia. Todo lo demás, aun las explicaciones políticas de carácter general, no sirven sino de introducción.

9. Este valor tiene el capítulo acerca de las formas de Estado. Es preferida la monarquía. Naturalmente, puede adolecer de los mismos defectos que son propios del Estado, en general, en todos los Gobiernos. Si los hombres fueran realmente racionales y supieran dominarse a sí mismos, no haría falta ningún Gobierno. Los gobernantes no representan sólo el pueblo o el Estado, sino también a sí mismos. El monarca puede desvalijar a un súbdito para enriquecer a un favorito o adulador; de seguro es un gran mal, pero inevitable. También una asamblea tiene sus aduladores; sus oradores se favorecen mutuamente en su codicia y ambiciones. Otro defecto de la monarquía es que la corona puede recaer en un niño; pero las grandes asambleas son, en muchos aspectos, como niños, necesitadas de un representante o tutor para poder actuar. El interés privado del monarca coincide con el interés público. El monarca puede escoger sus consejeros, determinar día y lugar del Consejo, llevarlo secretamente. La asamblea no puede recibir consejo más que de sus miembros, "que, por lo general, tienen más experiencia en la adquisición de riquezas que en la adquisición de conocimientos"; ni puede ser secreta, pues es demasiado numerosa. Un monarca está sometido, naturalmente, a la inconstancia de la naturaleza humana; una asamblea, además, a la de su número. La comparación de las ventajas e inconvenientes de cada forma de Estado, que

en *El.* y en *C.* [127]) ocupa dos capítulos, se encuentra en *L.* muy reducida. Esos capítulos fueron redactados antes de 1640; en el prólogo *ad lectores* de *C.* (1646) se llama la atención expresamente acerca de los argumentos contenidos en sus capítulos, como siendo los únicos en todo el libro cuya fuerza probatoria no alcanza la verdad, sino la probabilidad; además, dice, repetidamente ha manifestado que el poder (jurídico) es independiente de las formas de Gobierno. De nada le ha servido esta salvedad. Es increíble que, aun hoy, en algunas *Historias* de la Filosofía, su doctrina aparezca de tal modo desfigurada que se le atribuye como contenido esencial y primordial la fundamentación de la monarquía absoluta. Esos argumentos probabilistas en favor de la monarquía se repiten en parte en *L.*, pero son utilizados con más cautela. Y todo lo que anteriormente había escrito acerca de los males de las asambleas, de las grandes asambleas, y aplicado a la crítica de la Democracia, lo separa y relega, por principio, en un capítulo especial, que trata de la "Deliberación". También es característica la siguiente diferencia. En *El.* y *C.* se recuerda, de pasada, en favor de la monarquía (en calidad de "ejemplos y testimonios, no como motivos racionales"): 1.º, que el Universo está regido monárquicamente; 2.º, que los antiguos, en su Mitología, pensaban monárquicamente; 3.º, que Dios instituyó, cuando la creación, un régimen monárquico-patriarcal; 4.º, que las demás formas de Gobierno han sido *formadas por el arte humano* aprovechando los escombros de las monarquías derrocadas por una revolución. En una nota de *C.* se da esta significación al mito de Prometeo: si Prometeo robó el fuego del cielo, el espíritu humano ha arrebatado las leyes y la justicia a la monarquía, imitándola; y, así como Prometeo liberó a la

humanidad de su miseria, así el espíritu humano ha hecho de la basura "multitud" una persona civil "que se llama aristocracia o democracia", infundiéndole un alma y dándole forma. Y si Prometeo fué atormentado con el lento devorar de su hígado, los autores de esas formas de Estado, que bajo el *imperio natural* de los reyes podían haber vivido seguros y tranquilos, son atormentados continuamente por el mutuo recelo y por las disensiones. Seguramente, en este comentario, el autor se complace un poco en su ingenio; la interpretación alegórica de los mitos era muy del gusto de la época; el mito de Baco les servía de modelo. En el *Leviathan desaparece toda huella de semejante discusión.* Es más; se opone a ella el espíritu de la obra. Aquí pertenece a la esencia del Estado, y conscientemente, el que sea un *artificio* de la razón. Y si ya se insistió bastante en *C.* sobre que la monarquía *no es menos* Estado *(Civitas,* en la traducción inglesa *Commonwealth)* que la democracia; que no es privativa de ésta la deliberación, pues también el rey tiene sus consejeros, y hasta se introduce la fórmula paradójica: "el rey es el pueblo" (como correspondiente a las monarquías, XII, 8), en *L.* todo el peso del pensamiento se concentra en la afirmación de que la *representación* del pueblo, que ahora se identifica con el concepto del Estado, también puede tener lugar mediante un rey; que, por consiguiente, allí donde haya una monarquía, éste es su único título legítimo. Se ve claramente que la teoría da, por fin, el paso que separa a la monarquía constitucional de una monarquía, por decirlo así, empírica, patriarcal o teocrática. Todavía tenemos otro testimonio. Las tres distintas formas de la teoría contienen una sección especial acerca del derecho de sucesión y de que la cuestión sólo interesa a la monarquía; porque

en la democracia no muere nunca el soberano *(El.*, P. II, 4, 11); el pueblo no tiene ningún heredero legítimo; mientras existan ciudadanos, la soberanía sigue residiendo en la misma persona *(C.*, IX, 11); la totalidad de la asamblea no puede perecer *(L.*, II, 19, pág. 180). Es inverosímil que una asamblea aristocrática perezca *(El.)*; se completa por los sustituídos, ya elegidos de antemano *(C.* y *L.)*. Pero únicamente en *L.* aparece el problema de una "vida artificialmente eterna" del Estado a plena luz. El derecho de sucesión se considera como una "gran dificultad" de la monarquía. Dificultad, porque no se sabe, a primera vista, a quién corresponde el nombramiento del sucesor, y a menudo tampoco quién ha designado al que ha de nombrar. "Pues en ambos casos hace falta aplicar un razonamiento más exacto del que tienen por costumbre los hombres." La masa de la población queda, al morir el monarca, sin soberano, e incapaz, ya que no es persona, de elegir uno nuevo; los interregnos serían, pues, estados de naturaleza; para evitarlos, el monarca deberá designar sucesor, de viva voz o por testamento. Subsidiariamente, el derecho consuetudinario resolverá. Si tampoco sirve, se aplicarán las reglas de la herencia, supliendo así la presunta voluntad del monarca. La sucesión intestada viene en último lugar, lo cual es una clara señal de que la monarquía ideal de Hobbes es cosa distinta de la monarquía hereditaria y del principio de legitimidad. Con ello se agranda el abismo existente entre su monarquía y la teoría del "derecho divino", y se renuncia a la fundamentación teológica, accesoria y de refuerzo. En *C.* hay todavía dos capítulos de semejante fundamentación: uno (IV) para demostrar que el derecho natural es también derecho divino *(Quod lex naturalis est lex divina)*—principio que, sin embargo, po-

see aquí un sentido distinto que en el *Corpus Juris Canonici*—; en el otro capítulo se presentan "pasajes y ejemplos de las Sagradas Escrituras sobre el derecho de los reyes, que corroboran lo dicho más arriba". En *L.* desaparecen estos capítulos, y sólo al hablar de las "leyes" naturales se dice al final que no son, en realidad, tales leyes, pero que, si se examinan esos teoremas, tal como han sido conservados en la tradición divina, proceden del derecho de Dios a mandar sobre todas las cosas, y entonces pueden ser apreciados como leyes en sentido propio. Las doctrinas de la Biblia se exponen en un intermedio de tres caras y característicamente, dentro de un capítulo que trata de la "dominación paternal y despótica", sin relación, por tanto, con el objeto propio del libro: el Estado como obra de arte (artificial).

10. Hobbes fué y seguía siendo partidario de la monarquía absoluta. Consideró también la sucesión hereditaria de la soberanía como la mejor sucesión. Sin embargo, desde un principio se interesa por la monarquía *electiva*, como una de las formas posibles del Estado, que, por otra parte, representa el único *origen* posible de una monarquía, dentro de la fundación ideal por una asamblea constituyente. En *El.* es presentada la democracia, sin que se haga ninguna salvedad, como la forma de Estado necesariamente primera. La asamblea popular soberana transmite su poder—también es posible transmitirlo a un rey—de por vida; si inmediatamente después la asamblea se disuelve, a la muerte de ese monarca electivo no existe ningún Estado; si no se disuelve, sino que fija tiempo y lugar para la próxima reunión, entonces es que se ha reservado la soberanía, y a la muerte del elegido tiene que proceder a nueva elección; el rey, en este caso, no es más que un minis-

tro, como el dictador en Roma. En *C.*, el monarca electivo es designado expresamente como usufructuario, y se llega a suponer el caso de que la asamblea le transmita también el derecho de futura convocatoria—ello significaría que poseía la plena soberanía—. El pueblo conserva esta soberanía siempre que se reserve el derecho de convocarse; entre tanto la soberanía "reposa", como la del monarca absoluto mientras duerme. En *L.* se añade a la monarquía electiva la monarquía limitada, como otra forma posible—en *El.* se hizo ya tímidamente esta salvedad, que en *C.* desaparece—; en ella, "la soberanía permanece en aquella asamblea que tuvo el derecho de limitarla"; la forma real del Estado, en ese caso, viene a ser una aristocracia o una democracia, aunque la soberanía sea ejercida por un rey. Sorprende —y, al parecer, ha pasado inadvertido—que este lógico agudo no tenga una palabra de crítica contra semejante división de la soberanía. No parece muy extraviado el deducir que pensaba que en estas formas se reunían las ventajas de la monarquía sin sus inconvenientes innegables, que, por otra parte, en una democracia—que también ejerce directamente su soberanía absoluta—más bien aumentan que disminuyen; y las dificultades de la sucesión, que no dejan de ser importantes, se evitarían en estas formas, lo mismo que en la democracia, ya qne el dictador sólo *usufructúa* el poder supremo, con poderes limitados o absolutos. En este punto es donde la teoría rousseauniana se aproxima más a la de su gran antecesor. Para Rousseau se sobrentiende que el pueblo puede reunirse cuando y donde quiera, y que se reserva siempre la soberanía; Hobbes piensa con más rigor jurídico-político al condicionar esa reserva de la soberanía en el hecho de que la *asamblea* perdure a sabiendas, esto es, que vuelva

a reunirse con regularidad por propio derecho y en la forma legal o constitucionalmente prefijada, con objeto de reavivar aquella soberanía dormida.

11. Hobbes sostiene con numerosas razones las ventajas prácticas del régimen monárquico—teóricamente, todas las formas tienen, para él, el mismo rango—, pero *con ninguna* la monarquía hereditaria. Ni le parece sagrada, ni la única legítima, ni la más útil. Tampoco ha llegado a indicar que las pregonadas ventajas de la monarquía no sean aplicables a la monarquía electiva; ni ha criticado la monarquía limitada, en la que el pueblo se reserva la soberanía, a pesar de que a ambos tipos de Gobierno les niegue, como nombre adecuado, el de monarquía. Por el contrario, su crítica del ejercicio de la soberanía por la asamblea no se extiende a aquellos casos en que ésta delega este ejercicio en una persona, sino que ya en *C.*, a pesar de que en él defendía mucho más la monarquía—la expresión "la más absoluta de las monarquías es la mejor de las formas de Estado" *(civitatis status)* no aparece en *L.* (c. X, 17)—, se dice: "Si en una democracia el pueblo se decidiera a ceder a uno solo, o a unos pocos, el derecho a deliberar sobre la guerra y la paz y sobre las leyes, contentándose con el nombramiento de los ministros y de los funcionarios, esto es, con tener la autoridad, pero no su ejercicio, entonces hay que reconocer que, en este respecto, monarquía y democracia vendrían a ser lo mismo" (ibíd., X, 15). La tendencia más íntima del pensamiento de Hobbes, en lo que afecta a su núcleo político, no favorece tanto la monarquía tradicional, que por entonces se iba estableciendo por todas partes, con éxito real o aparente, en forma de absolutismo teológico-legitimista, como el *cesarismo* y el despotismo *ilustrado,* que en razón de su idea es la forma más racio-

nal; de su idea, tal como su "cabeza de Jano", la encarna "en una cara extremadamente monárquica y otra extremadamente democrática" (Roscher, *Politik*, página 590). [128])

12. Ahora bien: salta a la vista que el *Leviathan*, a diferencia de las obras anteriores, es—y tenía que ser—antes un *tratado* político que de derecho natural. Los dos capítulos de *C.* que tratan del derecho de los señores contra los siervos, de los padres respecto a los hijos y de la monarquía patrimonial (20 páginas, más de un vigésimo del total), se comprimen en siete páginas (menos de un centésimo) acerca del señorío paterno y despótico. Por el contrario, en *L.* aparecen nuevos capítulos acerca de "sociedades subordinadas, públicas y privadas" (Ch. 22) y sobre los funcionarios (o *public ministers)* del poder soberano. Los tres parágrafos (cuatro páginas) de *C.* acerca de la libertad del ciudadano se han convertido en un capítulo especial (21), y el extenso capítulo (14) de *C.* acerca de "las leyes y los delitos", en *L.* se ha tripartido (26/28) y ampliado: "Sobre las leyes civiles", "Sobre crímenes y eximentes", "Sobre castigos y recompensas". Del capítulo que en ambas obras—y también en *El.* (P. II, Ch. 9)—expone las obligaciones del soberano se separan en *L.* los parágrafos referentes a la economía nacional (C. XIII, 10, 11 y 14) y se forma con ellos un capítulo especial precedente: "Sobre nutrición y propagación de una comunidad" (Ch. 24).

El programa de un Gobierno servidor del pueblo—a quien representa—, por medio de sabias leyes y buena administración, esbozado ya en las dos obras anteriores, se encuentra aquí, a juzgar por el contenido, elaborado de nuevo. Ni debe ni puede reparar más que en las exigencias de la *Salus publica*; ella manda que no

se descuide ninguno de los atributos de la soberanía. De aquí resultan buenas leyes, es decir, necesarias para el bien público, claras y transparentes; por eso se deben dar a conocer las causas y motivos que las originan. Conocida la intención del legislador, la ley será más fácilmente entendida si está redactada sobriamente, ya que todas las palabras se prestan al equívoco (multitud de significaciones), y el cúmulo de palabras favorece la propensión a atenerse a la letra de la ley con objeto de esquivarla. Ocupa el primer lugar, en una política inteligente, la aplicación racional de castigos y recompensas. La compra de las gentes ambiciosas, con dinero o con dignidades, ni es recompensa ni signo de gratitud, sino de miedo: "una lucha con la ambición parecida a la de Hércules con la Hidra; por cada cabeza cortada crecen tres nuevas". Pero estos capítulos tampoco son otra cosa que introducción al tema principal: una política eclesiástica radical. Asoma ya en la mera comparación de la Iglesia con el reino de las tinieblas, con el "reino de las hadas, los cuentos de las nodrizas acerca de los espíritus y fantasmas y sus travesuras nocturnas". "Y si alguien examina el origen de esa gran dominación eclesiástica, se dará cuenta en seguida de que el Papado no es más que el fantasma del fenecido Imperio Romano, que se sienta coronado sobre su sepulcro. Pues así nació repentinamente el Papado, entre los escombros de ese poder pagano."

13. Si Hobbes, con su omnipotencia estatal, no retrocede ni ante la "sagrada" *propiedad*, pregonando con ello, idealmente, los principios del actual socialismo, en otros extremos queda a la zaga de las pretensiones modernas.

No cree que sea deber de un súbdito el disparar sobre el padre o el hermano cuando lo manda el rey;

renace de nuevo, en semejante caso, la libertad natural, a la que no se renuncia sino a causa de la protección de uno mismo y—implicada—la de los suyos. Por mucho que considere ilógica toda limitación jurídica o teórica del poder estatal, sería una incomprensión de su pensamiento el suponer que admite prácticamente la intervención de la ley en todos los dominios de la vida privada. La tendencia liberal de su política se dirige, principalmente, como ya indicamos, contra la Iglesia y la jurisdicción eclesiástica. "La mayor libertad de los súbditos proviene del silencio de las leyes", y "una ley que no ha sido dada a conocer debidamente o cuyo legislador no es conocido, no tiene validez". Nadie que no sea el soberano o los jueces a los que ha encomendado la interpretación del derecho, puede condenar a una persona; frente a cualquier otra autoridad, sea cualquiera el título que reclame, el derecho divino, la revelación o la filosofía moral, el hombre permanece *libre*. La Iglesia no tiene, pues, por qué mandarle, ya que no es más que una cátedra, y, a la verdad, fundada en una falsa creencia en los espíritus y en sus poderes sobrenaturales, y que, con el temor a los castigos eternos, quebranta la fuerza de los temporales, que incumben al Estado. "Si alguien me afirma que Dios ha hablado con él directa y sobrenaturalmente, y yo lo pongo en duda, no veo fácil que me pueda aportar prueba alguna que me fuerce a creerle." Verdad es que si se tratase de mi soberano, él me podría obligar a la obediencia hasta el punto de que yo no pueda declarar, de hecho o de palabra, que no le creo; pero nunca me podría obligar a creer aquello que mi razón no me impone. Pero si quien tal pretende no es una tal autoridad, entonces sí que no cabe exigir ni fe ni obediencia" (*Lev.*, III, 32, E. III, 361). El clero ha introducido una

filosofía y la ha extendido por las Universidades, filosofía fundada, en parte, en errores de Aristóteles y, en parte, en supersticiones populares; y buscando siempre acrecentar su poder, trabaja en aplicar el poder de la ley, que no es otra cosa que regla de las acciones, al pensamiento y conciencia de los hombres, examinando e inquiriendo sus opiniones (*Lev.*, IV, 46, E. III, página 684); además, ha convertido la predicación del Evangelio en privilegio de una clase, la suya, a pesar de que la ley lo declara libre. "Si el Estado me concede permiso para predicar o enseñar, es decir, si no me lo prohibe, nadie puede prohibírmelo." "Con la introducción de la falsa filosofía podemos relacionar, con razón, la opresión de la verdadera por aquellas gentes que ni por autoridad ni por estudios suficientes están llamadas a proclamarse jueces de la verdad. Nuestras propias navegaciones muestran claramente, y todos los entendidos en las ciencias humanas lo reconocen ahora, que existen los *antípodas*, y cada día se convence uno de que los años y los días están condicionados por los movimientos de la Tierra. Sin embargo, se da el caso de que gentes que han expuesto en sus libros semejantes doctrinas con el propósito de exponer los motivos en pro y en contra han sido castigadas por la autoridad eclesiástica. ¿Qué razón hay para ello? ¿Es que esas opiniones son contrarias a la *verdadera* religión? No es posible, puesto que son verdaderas. Por tanto, que sea probada su verdad por jueces competentes, o contradichas por aquellos que afirman saber lo contrario, ¿Será porque son contrarias a la Religión *reconocida?* En ese caso, se les puede obligar a callar por medio de aquellas leyes a las que los maestros en esa ciencia están prendidos, esto es, por las leyes civiles. Porque se puede castigar con derecho la desobediencia de aquellos que

enseñan algo prohibido por las leyes, así sea la misma verdadera filosofía... En una palabra, cualquiera que sea el poder que se atribuyan los eclesiásticos—siendo así que están sometidos al del Estado—por derecho propio, aunque lo llamen derecho divino, no será más que una usurpación" (ibíd., final).

14. Este marcado anticlericalismo que, naturalmente, pronto proporcionó al filósofo fama de ateo, corresponde, en realidad, a una *teología cristiana* libre en alto grado. Sus tesis fundamentales son (en *C.*): Dios ejerce en su reino un señorío auténtico únicamente sobre los que creen en él; sus leyes las da a conocer por la razón, la revelación y las profecías, tres especies de *palabra divina*. Existen un reino de Dios natural y un reino de Dios profético; en el primero rigen los preceptos de la recta razón; el derecho de Dios procede de su irresistible poder; la obligación de los hombres, que reconocen ese poder, de su debilidad. De la creencia en un poder extraño, a quien se atribuye la bondad, nace el deseo de honrarlo, cuyo signo exterior es la adoración (el culto) por hecho y palabra. Hay una adoración natural, que es tenida por todos los hombres como honrosísima, y una adoración convencional; preceptuada y voluntaria; pública y secreta. La intención de quien exige o, cuando menos, tolera la adoración, se dirige a procurarse la mayor obediencia posible. ¿Qué clase de adoración divina nos impone la razón natural? Ante todo, tenemos que honrar a Dios atribuyéndole la existencia, y no le honra en este sentido quien lo identifica con el mundo o con el alma del mundo o quien declara que el mundo es eterno. Para honrarle adecuadamente tenemos que atribuirle cualidades negativas o superlativas. Los actos exteriores del culto deben ser dignos de nuestra devoción interior: oraciones, acción

de gracias, ofrendas, víctimas, y manifestarse públicamente. Pero todos los signos naturales son también convencionales, y pueden ser preceptuados por la ley. Al Estado incumbe, por tanto, y hasta es obligación suya, el ordenar el culto divino. Pero si el Estado pretende para sí honores divinos, no es merecedor de una obediencia incondicionada. Esta teología natural va seguida (en *C.)* de unos capítulos especiales acerca del Reino de Dios en la antigua alianza y del Reino de Dios en la nueva, y, por último, sobre lo necesario para entrar en el reino de los cielos. El primero de estos tres capítulos finales trata de la teocracia, que se hace derivar de la divina revelación. Su culto correspondiente es claramente distinguido del culto natural. En este reino se debe también obediencia absoluta a los representantes sacerdotales o laicos de Dios, siempre que sus mandatos no sean una ofensa de la majestad divina, como lo han sido la negación de la providencia divina y la idolatría. El reino de Dios en la nueva alianza es un reino celestial, y comienza en el día del juicio; el gobierno de Cristo en la tierra es un gobierno por medio de la doctrina y del convencimiento no un gobierno imperante. No ha dictado leyes nuevas, fuera de la institución de los sacramentos. Sus preceptos son exhortaciones y consejos, llamadas a la fe. Suponen las leyes civiles vigentes, por ejemplo, sobre el robo, sobre el adulterio; solamente el Estado puede fijar lo que ha de ser tenido por justo o por injusto. Tampoco vino Cristo a la tierra para enseñarnos la Lógica, ni nos ha transmitido ninguna ciencia; por eso, sólo la autoridad estatal puede decidir en caso de disputas conceptuales. Entre los derechos religiosos están sólo los misterios de la fe, porque dependen únicamente de la palabra y autoridad de Cristo. Lo que decide en cuan-

to a la doctrina cristiana no es la letra, sino el espíritu de la Sagrada Escritura; por eso, necesita de un intérprete, y la voz de este intérprete viene a ser la voz de Dios. Pero una interpretación válida no puede proceder sino de allí donde resida el juicio y decisión sobre las cuestiones doctrinales. En este momento aparece la Iglesia. ¿Qué es la Iglesia? Una asamblea convocada con arreglo a derecho; una persona capaz de querer y obrar, una persona que representa a todos. La misma institución se llama Estado cuando se compone de hombres, Iglesia cuando se compone de cristianos: *Iglesia* = *Estado cristiano*. De aquí que varios Estados no puedan formar *una* Iglesia. El poder de atar y desatar pertenece a los sacerdotes; pero el juicio sobre los pecados y sobre el arrepentimiento y su valor corresponde a la Iglesia. Con esto se logra un concepto exacto de la excomunión; a saber, que ni un gran Estado ni su príncipe pueden ser excomulgados jurídicamente, y que tampoco es posible una excomunión por parte de la Iglesia universal, ya que no existe tal Iglesia en forma de *una* persona. Por lo tanto, la interpretación de las Escrituras compete a la autoridad civil, ya que es necesario que semejante autoridad se reserve el derecho a decidir toda clase de contiendas. Así, especialmente, lo que se refiere a los misterios de la fe, ya que esas cuestiones no pueden resolverse por razón natural, sino por una alta inspiración, es decir, por autoridad exterior. Respecto a la cuestión de si a Dios se le debe más obediencia que a la autoridad civil y en qué ocasión, la respuesta depende de la idea acerca de lo que es necesario para la salvación. Dos virtudes necesarias: fe y obediencia. La obediencia consiste únicamente en la buena voluntad; la fe, en la confianza en el saber de los demás. Aquello que sobrepuja la capa-

cidad de comprensión humana y que, sin embargo, tiene que ser creído, no se hace más claro mediante explicaciones, sino, al contrario, más oscuro y más increíble. A quien pretende demostrar los misterios de la fe sin argumentos de razón, le pasa lo mismo que al enfermo que se empeña en mascar unas píldoras salutíferas, pero amargas, antes de tragarlas: las devolverá en seguida, y, si las hubiese tragado, le hubieran sanado. Creer en Cristo no significa sino creer que él es el Cristo anunciado por Moisés y los profetas. *He aquí el único artículo de fe que es necesario para salvarse,* como se demuestra por los Evangelios, por las predicaciones de los Apóstoles y por muchos pasajes de la Escritura; y no importa que este principio disguste por su novedad a los teólogos. La fe sola no justifica, sino la fe y las obras, es decir, la buena disposición. En un Estado cristiano no cabe contradicción entre los preceptos divinos y las leyes humanas. Si un cristiano vive en un Estado no cristiano, llegará a ser un mártir, y si su fe es de verdad, bien venido le será el martirio. Pero, en casi todas las supuestas cuestiones de fe, de lo que se trata es del poder; así en las referentes a la naturaleza de la Iglesia, a la infalibilidad, al poder de atar y desatar, a la jurisdicción en materia de matrimonio, etc. No es de extrañar que casi todos los dogmas sean declarados por éstos o aquéllos como necesarios para la salvación. El carácter paradójico de estas doctrinas no perjudicó mucho al éxito del libro *(De Cive).* Fueron aceptadas diversamente como expresión del "erastianismo", que había hecho ya su entrada en Inglaterra, en la generación anterior, con el escrito póstumo del profesor alemán Tomás Erasto (1524-83). Pero en *Leviathan* esta doctrina se transforma de tal modo, que pone en conmoción a los círculos

eclesiásticos o amigos de la Iglesia. Los principios son los mismos, pero aparecen sistemáticamente ampliados y reforzados. Son presentados como principios de la política cristiana. Son aplicados más consciente y enérgicamente a título de "ilustración" contra el oscurantismo espiritualista, en nombre de la razón. Se inicia un combate alegre contra toda clase de supersticiones. Así, aparecen capítulos nuevos sobre el número, época, autoridad y explicación de los libros de la Biblia; acerca del significado de las palabras espíritu, ángel, inspiración, santo, sacramento, vida eterna, infierno, redención, etc., sobre los milagros y su utilidad. "Si nos fijamos en los engaños que pueden conseguirse tramándolos, nada hay, por muy imposible que parezca, que no se pueda hacer pasar como verdadero. Porque, si dos personas se ponen de acuerdo para que una de ellas simule una parálisis, que la otra curará mágicamente, podrán engañar a muchos; *pero, si se ponen de acuerdo muchos* para que uno simule la parálisis, otro le cure y *los demás testimonien*, podrán engañar a muchos más. "Un particular tiene siempre la libertad, ya que los pensamientos son libres, de creer o no creer, en el secreto de su corazón, en aquellos hechos que se le presentan como milagros, según que, juzgando por el provecho que aporten a las gentes que afirman y sostienen los milagros, vea si se trata de milagros o de mentiras" (*E.*, III, 435, 436; *Lev.*, P. III, Ch. 37). No es muy difícil leer entre líneas. La impresión que semejantes críticas producen en los buenos creyentes la vemos reflejada claramente en la réplica de lord Clarendon (1) y en otros muchos panfletos menos importan-

(1) *A brief view and survey of the dangerous and pernicious errors Church and State in Mr. Hobbes's boock entitled Leviathan. By Edvard Earl of Clarendon.* The second

tes. "Con mayor seguridad que cualquier padre de la Iglesia, se decide a interpretar diversos textos de la Escritura, en un sentido que se aparta del que le han dado todos los padres y todos los hombres, fuera de Tomás Hobbes." Expresiones que han sido dictadas por el Espíritu Santo, las entrega, en virtud de sus ligeras y cómicas interpretaciones, a la risa de las gentes, que han estado siempre muy dispuestas a burlarse de las Escrituras (pág. 199).

Hyde confiesa que la más benévola explicación que puede darse de semejantes afirmaciones es pensar que Hobbes *no cree*, respecto de la inmortalidad del alma, de la vida eterna, del infierno, de la bienaventuranza y de la redención, lo mismo que creen los demás cristianos, ni que todo haya sido revelado por la Escritura (pág. 230). De una punta a otra del libro corre un recelo amargo y despierto contra la clerecía en general, tanto protestante como papista, y está repleto especialmente de malignidad y violencia contra la Iglesia de Inglaterra, que por entonces (fecha de publicación del *Leviathan)* "estaba luchando por su existencia sobre sus propios escombros" (pág. 305). En realidad, Hobbes no ataca directamente a la Iglesia de Inglaterra, como lo recuerda él mismo en una defensa del *Leviathan;* pero el juicio del enemigo fué certero al considerar el libro lleno de *intenciones* demoledoras contra las instituciones eclesiásticas *en general.* En la obra se deducen las consecuencias del "establecimiento me-

impression. Oxon., 1676. Apareció, por primera vez, en 1673. Clarendon, a la sazón en Francia como desterrado, quiere ganarse el favor de Carlos II, a quien dedica el libro, como se nota claramente en la epístola dedicatoria. Un medio eficaz para ello era, sin duda, denunciar a Hobbes, con sus ochenta y cinco años. Clarendon murió al año siguiente (1674).

diante la ley". La Iglesia ni tiene un derecho propio, ni una existencia separada del Estado. No es más que una institución que el legislador, ateniéndose a la razón de Estado, puede y debe conformar y modificar. Hobbes piensa y desea, en lugar de la Iglesia, una organización de la enseñanza inspirada estrictamente en fines metafísicos y morales. Las creencias y anhelos religiosos pueden persistir como cosa privada. Además de la tendencia político-práctica, y no muy alejada de ella, hay otra de carácter esencialmente jurídico, que trata de afirmar la supremacía formal, absoluta de la voluntad estatal; el mismo Papa, si ejerce la vigilancia suprema de la Iglesia en algún país, lo hace en virtud del derecho laico, no del derecho divino *(jure civili, no jure divino)*. El galicanismo trató de llevar a la práctica, en ese siglo XVII, una doctrina parecida.

15. A todo esto, no se ha de creer, como ocurre corrientemente, que la doctrina de nuestro filósofo acerca del Derecho y del Estado constituya una especulación arbitraria y excéntrica. [129]) Muy al contrario, se trata de una expresión típica del pensamiento moderno acerca de estos conceptos, pensamiento que arranca desde Hobbes en distintas direcciones. Su trascendencia reside, en primer lugar, en la negación de las ideas tradicionales, cuyos rasgos esenciales expresa al principio. Esas ideas quedan caracterizadas globalmente por su pretensión de explicar la vida social *orgánicamente* [130]), lo que no pueden conseguir, dados los conocimientos biológicos del tiempo, sino de una manera confusa y valiéndose del dualismo de cuerpo y alma. A pesar de esta insuficiencia y de las consiguientes inadecuaciones, esas ideas se adaptaban a los *hechos* de la vida social de donde arrancaban, hechos que marcaban una línea evolutiva que iba de lo general a lo individual y que

mantenía a los hombres firmes en sus opiniones naturales, habituales, y en su fe: el individuo encuentra su centro de gravedad en la familia, en el municipio, en la clase; la economía monetaria es todavía muy débil, y, por lo mismo, la propiedad individual no alcanza su pleno desarrollo. Pero, a medida que esa evolución se acentúa, se van disolviendo gradualmente, a lo largo de un proceso muchas veces contrariado e interrumpido, los componentes de esa realidad social; se transforman, de paso, los sentimientos y opiniones dominantes y el único y su propiedad vendrá a ser el modelo del hombre social. Piensa y cuenta, calcula su provecho. Todo se le convierte en medio para algún fin. En consecuencia, su relación con los demás hombres, y con ello su actitud frente a toda clase de *uniones*, varía. Celebra y rescinde contratos y alianzas, guiado por su interés, es decir, como medios para sus fines, y aun cuando no puede sustraerse sino difícilmente a ciertos tipos de relaciones connaturales, hace resaltar en ellas su aspecto utilitario, con lo que vienen a depender, por lo menos mentalmente, de él. Hay que tener en cuenta que no es posible lograr una *visión objetiva* de esta clase de fenómenos, si no se piensa que la *esencia* de los mismos la constituye su existencia en la mente de sus sujetos (según la vieja terminología, su *esse formale* mediante su *esse objetivum*); del desconocimiento de este hecho delicado proceden las modernas teorías "orgánicas" de la vida social, conceptualmente no logradas. El hombre no se comporta, respecto a sus contratos, como una célula en el tejido correspondiente, sino que ve en ellos un *instrumento* ideal para mover la voluntad de los contratantes. Y la teoría del *contrato social*, aplicada al Estado, corresponde al carácter específico del Estado moderno, tal como lo conciben los ciudadanos conscien-

tes, y a los derechos del ciudadano, a medida que se van "liberalizando"; por último, a la contextura misma del Estado, que tiene su núcleo en las finanzas, es decir, en su simultánea personalidad privada como Fisco. Esa teoría del contrato social no ha sido inventada por Hobbes: es más bien uno de los elementos de esa vieja doctrina, que lleva sus raíces hasta las primitivas concepciones de la humanidad, y por la que se atribuye a los contratos una santidad natural o religiosa. Hobbes aisla este elemento de los contratos como lo racional de los mismos, transformándolo al mismo tiempo, al convertirlo en el fundamento único que ha de dar a su construcción todo el carácter de novedad y de rigor mecanicista. Sustituye el contrato del príncipe con el pueblo por el conjunto de los contratos de todos con todos, que son los que constituyen el *único* contrato político, que, si no llega a crear el Estado, lo fundamenta y funda.

16. Por su contenido positivo, la teoría corresponde por igual a las tendencias dominantes en la vida y en el pensamiento de su siglo. Su fuerza reside en que viene a ser un exponente de ese derecho general, independiente de todos los derechos individuales, y destinado expresamente a dominarlos; es decir, de la separación del *jus publicam* y del *jus privatum*. En el *Derecho romano*, científicamente avanzado, se ha llevado a cabo con todo rigor la separación de las distintas esferas del derecho privado entre sí y la validez frente a ellas de una única esfera de derecho público; pero no ha sido sentida jamás, de un modo fuerte, la necesidad de una construcción jurídico-privada del Estado. La explicación de este hecho se encuentra en el desarrollo del cesarismo: por el nombre, el Estado romano siguió siendo esa antigua comunidad de ciudadanos, pero en realidad se

identificó con el príncipe, quien buscaba cada vez más decididamente una protección en los restos de viejas supersticiones y en la introducción de nuevas, que impedían la extensión de la jurisprudencia racional al derecho público. Pero, como nos lo confirma el mismo siglo XIX, la falta de una construcción teórica no ha sido obstáculo definitivo para la *cosa* misma: la eliminación de todas las contradicciones, el que no sea admitido, además del individuo y del Estado, ningún otro sujeto de derecho autónomo. En su evolución moderna podemos seguir claramente el aislamiento de los individuos entre sí y del Estado frente a los individuos. Procesos que se resumen en una *concentración* del derecho público, que se va formando por la absorción de las diversas esferas públicas, el Estado los va absorbiendo a medida que destruye, persigue o interviene aquellas formaciones corporativas que no sean estrictamente de carácter jurídico-privado. Es lo que se esconde tras la *oposición moderna* entre la Iglesia y el Estado, oposición que la teoría de Hobbes expresa tan radicalmente.

17. Tampoco ha descuidado el estudio de los fenómenos *económicos*, y los comienzos de la *Economía política* en Inglaterra arrancan de él. [131]) "La tierra y el mar" son los pechos de la madre Tierra; además del favor de la Naturaleza, la riqueza depende del trabajo y de la aplicación; el trabajo es una mercancía traficable; el reparto de la tierra lo determina la voluntad soberana, y, según la equidad y el derecho natural, corresponde a cada ciudadano una participación. El Estado deberá dirigir el comercio exterior, para defenderse de sus peligros. En lo que respecta a la Hacienda, se aconsejan los impuestos indirectos, como los más eficaces y justos. El oro y la plata son los instrumentos de cambio internacional más cómodos; para el mercado

interior se puede fabricar dinero con cualquier materia, que llevará su valor sellado. El dinero se puede comparar con la sangre; la conversión de mercancías en dinero, valor más duradero y portátil, con la digestión *(Lev.,* c. 24; *E.,* III, 232 ff). También habla de la multiplicación del Estado mediante las colonias. Pero es especialmente interesante un pasaje dialogado que nos pone de manifiesto que Hobbes se ha dado cuenta de los comienzos y hasta de la naturaleza de la *producción capitalista* [132]), en su etapa primera del empresario frente al pequeño artesano independiente; la manufactura de la lana empieza a explotar a los tejedores. "Los grandes capitales, dice el que lleva la conversación, en el caso de que surja un alzamiento debido a quejas, se colocan necesariamente del lado de los descontentos, pues las quejas tienen su origen en los impuestos, y los habitantes de las ciudades, es decir, comerciantes cuya profesión es la ganancia, son por naturaleza enemigos jurados de los impuestos, ya que todo su orgullo se cifra en llegar a ser ricos por el arte de comprar y vender." "Pero, interrumpe el interlocutor, se dice que su oficio es el más provechoso para la comunidad, ya que suministran trabajo a los más pobres." "En efecto, replica el primero, porque hacen posible que los pobres les vendan su trabajo, pero al precio de ellos, de los comerciantes; de forma que estos pobres podrían vivir mejor si trabajaran en Bridewell [133]), que no hilando y tejiendo, o haciendo otros trabajos parecidos; a no ser que se ayuden no poco con el descuido del trabajo, para vergüenza de nuestra manufactura." También habla ocasionalmente de pauperismo, del paro, de las ciudades demasiado populosas, en cuyos hábitos se hace sensible una deslealtad, una inconstancia y un descontento parecidos a la movilidad, pesadez e impu-

reza del aire en que viven *(E.,* IV, 444). Se da cuenta de los peligros consiguientes al aumento de población.

18. Todas las tendencias de su filosofía política son contrarias al movimiento que por entonces se inicia en Inglaterra, que se adelanta a los demás países. Por eso no debe extrañarnos mucho que la opinión pública inglesa haya mantenido a distancia a este enemigo de la teología y de la plutocracia. Hay que esperar al tiempo del *bill de la reforma* y al pequeño grupo de personalidades destacadas que se reunen alrededor de Bentham y de James Mill, para que sea reavivado su recuerdo y reconocida la lógica de sus teorías políticas. A este círculo de "radicales filósofos" perteneció sir William Molesworth, que editó el conjunto de las obras de Hobbes, a expensas propias.

No deja de ser interesante, por esa razón, la opinión de George Grote, el famoso historiador, también amigo del grupo [134]); se queja de la preferencia que con el título de "maestro de la sabiduría" se concede a Bacon, por una especie de "adoración supersticiosa", y añade: "En realidad, ese desprecio por las ideas propias de las clases privilegiadas—que se llaman a sí mismas, falsamente, frenos del poder supremo, pero que en realidad, fraternizan con él y lo corrompen, en provecho propio, para mantener oprimido al pueblo—es lo que ha contribuído a convertir en odiosas las teorías de Hobbes en Inglaterra...; ha tenido que expiar sus tendencias antioligárquicas y antipopulares." Luego: "las personas que más se interesaron por sus obras fueron, generalmente—dentro de lo que yo he podido obser ver—, personas de *principios radicales,* que sostenían las ideas más audaces acerca de las funciones del Gobierno y de la educación del pueblo—personas que coin-

cidían con Hobbes en su antipatía contra esos *interèses de clase,* que constituyen las fuerzas más efectivas en las modernas monarquías pseudorrepresentativas, pero que divergen de él al considerar que un sistema representativo bien organizado ofrece las mejores garantías para una obediencia y un gobierno racionales." No es posible desconocer que en la actualidad, en Inglaterra lo mismo que en Francia, la democracia avanza hacia la concreción de su propia soberanía unitaria, arrumbando los derechos históricos, destruyendo las ficciones constitucionales—siguiendo las líneas trazadas de antemano por el genio de Hobbes, si bien es verdad que él confió en el despotismo ilustrado para esa transformación radical del Estado [135])—. También en Alemania y Austria han sido destruídos los restos del Estado dual y por estamentos, y ha sido reconocida la soberanía popular, absoluta, aunque en verdad las nuevas Constituciones están más inspiradas en el esquema de Rousseau que en el de su predecesor (nuestro Hobbes) más consecuente.

# Capítulo 9
# JUICIO GENERAL

1. Hobbes se halla situado en el punto central y cúspide del arco descrito por esos tres siglos, que, en más de un sentido, constituyen una unidad. En su época se decide la victoria de las ciencias nuevas, larga y penosamente preparadas en el siglo XVI. El XVIII se levanta sobre estas victorias; generaliza, amplía, populariza lo adquirido: la Física experimenta algunos retrocesos al admitir la explicación mediante fuerzas como satisfactoria y sustituir explicaciones mecánicas, ya aceptadas, por explicaciones materiales—la teoría de la emanación de la luz, la teoría de la materia calorífica—. En cuanto a la Moral y a la Política, predomina un eudemonismo optimista, y la opinión liberal se inclina hacia las constituciones mixtas, aunque el despotismo ilustrado siga teniendo sus adoradores. Impera una nueva filosofía universitaria y una nueva metafísica, que hace de la fe algo racional y de la razón algo creíble, y en las que las demostraciones de la existencia de un ser supremo exterior al mundo, de la inmortalidad del alma inmaterial y de la libertad humana, sustituyen provisionalmente a las creencias cristianas y sirven de apoyo a una teología dogmática interiormente renovada y exteriormente adaptada a la época, mientras la vieja cae en el

descrédito. Voltaire debe su influencia al desprecio que siente por ella. Junto a estos representantes auténticos de la época se ven algunos pensadores audaces—Kant a la cabeza—que, trabajando en los dominios de la Ciencia y de la Filosofía, preparan los cimientos del siglo XIX, y que, a pesar de sus recaídas en la concepción popular del mundo, de su falta de claridad y de su sincretismo, llevan los gérmenes de pensamientos profundizados y ampliados, y que en las ciencias naturales progresan extraordinariamente, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento de los seres orgánicos y de la cultura humana, por lo que pueden adquirir plena conciencia de su parentesco con los siglos anteriores.

2. Dice Augusto Comte [136]: "Es en Hobbes donde tienen su origen principal las ideas críticas más importantes, que una tradición infundada atribuye a la Filosofía francesa del siglo XVIII, a la que debemos solamente su difusión—sin duda necesaria—. Hobbes es el verdadero padre de la filosofía revolucionaria." En realidad, la dureza y acritud de su filosofía revolucionaria fué lo que conmovió a su época e hizo de su nombre una cosa vitanda. A pesar de la violenta oposición despertada, y acaso por ella misma—en Inglaterra hizo "gemir las prensas" [137]) más allá del siglo XVII—, su influencia, directa o indirecta, positiva o negativa, ha sido muy notoria. Donde menos, en la Física: aquí fué Descartes el representante reconocido de la nueva ciencia, hasta que fué sustituído por Newton. Pero Locke aligerará y hará accesibles su teoría del conocimiento y su psicología; su metafísica sufre una ligera transformación con Berkeley, quien, prosiguiendo con gran habilidad la construcción nominalista y sensualista, edifica sobre los principios mecánicos, en lugar de la metafísica materialista, que parecía inevitable, una metafísica

espiritualista. La revolución de la moral conduce a la polémica y a la transacción; al no poder salvar lo bueno en sí como cualidad inherente a los objetos, se hace resaltar la tendencia social de los hombres, la buena voluntad natural, la conciencia: Cumberland, Cudworth, Clarke representan en Inglaterra la actitud extrema; Butler, Shaftesbury y los deístas, suavizaciones y acomodos.

Con la política ocurrió lo mismo, con admisión, sin embargo, por parte de Locke de aquellos elementos eclesiásticos y estamentarios que Hobbes había pretendido desalojar; respecto a los economistas políticos se ha hecho ya una nota. 138) Un sucesor congenial, si bien con el estilo de otra época, encontramos en *Hume*. En *Francia*, el cartesianismo y el gassendismo se disputan el primer puesto en su calidad de sistemas teóricos de la Física y de la Psicología intelectualista—espiritualista el primero, sensualista-materialista el segundo—, basados los dos, sin embargo, en los principios mecánicos. Parece que a la memoria de Gassendi quedó adherida la de Hobbes. Voltaire lo conoce bien. Pero lo importante son las influencias indirectas a través de la acción general del pensamiento inglés sobre el francés. Poco a poco irrumpe en la superficie la opinión naturalista acerca del alma. Materialistas y enciclopedistas recogen la bandera radical. *Holbach* traduce pasajes de Hobbes, *Rousseau* renueva sus pensamientos políticos; *Diderot*, autor del artículo "Hobbismo" de la Enciclopedia, se declara como un admirador entusiasta. En el plan de una Universidad para el Gobierno ruso recomienda en la *Faculté des Arts*, como libro clásico, después de la *Logique de Port Royal*, "preferentemente el pequeño libro acerca de la razón o de la naturaleza humana de Tomás Hobbes 139), una obra bre-

ve y densa, superior a todos los autores que he citado..." "Una obra maestra de lógica y razón." En otra ocasión, tratando de la moral universal: "no sé de ningún tratado acerca del conocimiento del hombre, supuesto por la misma (por la moral), que el pequeño tratado de Hobbes", un libro "que se deja leer y comentar durante toda la vida"; "en comparación con este Tomás Hobbes, Locke me parece difuso y desmayado; La Bruyère y La Rochefoucauld, pequeños y pobres". *Naigeon*, que coloca en la Enciclopedia un extracto de ese libro, opina (1792) que se puede apreciar con justeza su gran valor si se lee el original, y, a poder ser, de una tirada. 140) Unos años más tarde (1814), *Destutt de Tracy* enriquece sus *Elements d'Ideologie* con una traducción de la primera sección del *De Corpore*. Tampoco se puede negar que la doctrina de *Spinoza*, dejando aparte su monismo, se halla bastante cercana y ha recibido ricas sugestiones de la de Hobbes, en lo que se refiere a la teoría del Derecho y del Estado. Sus nombres han sido a menudo enlazados por enemigos implacables bajo la imprecación de ateos o de "brutistas", como los llamó Richard Baxter. "Fueron los dos hombres mejor insultados y peor comprendidos de su generación". 141) Se suele pasar más por alto lo que le debe *Leibnitz*, quien lo cita varias veces, y casi siempre con gran admiración; por ejemplo, al calificarlo como el más profundo investigador de los principios en todas las cosas y recordar que en su juventud se había dirigido a él por escrito para pedirle aclaraciones sobre esos principios. 142) Más tarde, el profesor de Halle Nicolaus Hieronymus *Gundling* produce sensación por su defensa atrevida y decidida de Hobbes. Su "Apología" de Hobbes es recordada en el *Journal des Savants* (1708). *Pufendorff*, cuyo derecho natural y de gentes

sigue por completo las huellas de Hobbes, disimula y desgasta los agudos cantos de la doctrina hobbesiana a fuerza de erudición o de pensamientos humanitarios. Todo el desarrollo posterior del derecho natural, que tuvo lugar preferente en Alemania, tiene que recurrir constantemente a los dos iniciadores. Los profesores universitarios alemanes que tenían a su cargo esta disciplina junto con la Metafísica y la Psicología, solían conocer—hasta mediados del siglo XIX—las obras principales de Hobbes, aunque las interpretaban deficientemente. Todavía al comienzo de ese siglo aparecen en Alemania varias obras relacionadas con la teoría política de Hobbes. Así, *Feuerbach:* "Anti-Hobbes, o acerca de los límites de la potestad suprema y el derecho coactivo de los ciudadanos contra el Señor". Erfurt, 1798.

En éste su escrito de juventud, Feuerbach califica a Hobbes "como tronco del derecho, el más agudo y consecuente representante del Despotismo y de la obediencia servil"; pero se equivoca precisamente en el punto central de la teoría jurídica. (Buchholz: *El nuevo Leviathan*, Tubinga, 1805. Apología de Napoleón). A fines del XVIII aparece la traducción alemana del *Leviathan* (Halle, Joh. Chr. Hendel, 1794/95) en son de oposición a los partidarios de la revolución. [143]) Los *Principios metafísicos de la teoría del Derecho, de Kant* (1797), están pensados en el sentido de Hobbes. Se le adherirá en su admiración por el filósofo del Derecho y por el psicólogo—como me recuerda C. v. Brockdorff—, *Schopenhauer.*

3. Hobbes anuncia el advenimiento del reino de la razón, de la luz, de la "ilustración". Pero también siente acercarse el reino de la sociedad comercial, de la concurrencia sin freno, de la explotación capitalista.

Sus expresiones de "el hombre es un lobo para el hombre", y "guerra de todos contra todos", se emplearán a menudo para designar esa situación dentro de la moderna sociedad. Y sería conforme a su pensamiento si dijéramos: el hombre ávido no se mejora mediante el progreso de la razón, sino, al contrario; o: la misma razón favorece, en determinadas circunstancias—una vez iniciada la carrera—, la avidez del hombre. Por eso mismo—diría Hobbes—son tanto más necesarios la razón del legislador y el poder concentrado del Estado para mantener la paz, amparar a los débiles contra los fuertes, a los pobres contra los explotadores. Pero no considera este camino el único para resolver el problema social, vislumbrado por él en luz de amanecer. Espera mucho más de las opiniones racionales, de la ilustración, no sólo del príncipe, sino del pueblo. Es un representante típico del pensamiento moderno, en oposición al medieval; por eso dice Ranke muy acertadamente, luego de calificarlo de "el filósofo de la época", "que la idea católica le merece la antipatía más distinguida" *(Englische Geschichte,* IV, p. 468). Comte, de acuerdo con Saint-Simon, y con más vista que la mayoría de los historiadores, señala las limitaciones de su filosofía al caracterizarla como "revolucionaria". Toda la época moderna, según esta opinión de peso, es revolucionaria y negativa. Lo mismo que la economía social y el Estado, la vida espiritual, y la filosofía que ha de ser su expresión, luchan por un nuevo contenido primitivo y sintético. En los grandes pensadores de los últimos siglos se hallan esparcidos los gérmenes para una semejante elaboración. Tampoco faltan en Hobbes; mediante su influjo reciben nuevo desarrollo en Leibnitz y Spinoza; el espinozismo revivirá en ese siglo XIX, fecundado por Kant. Con el espinozismo se en-

laza de nuevo un pensador inglés, Herbert Spencer, que sobresale porque, penetrado de los conceptos de devenir y acatar, coloca la *evolución* orgánica a la cabeza del conocimiento científico natural. En esta idea está contenido—aunque él no se dé cuenta—el principio *dialéctico* de la razón, que con Hegel había recibido ya una expresión monumental. Si el siglo XX quiere producir algo en el terreno filosófico, tendrá que cultivar esta semilla.

# NOTAS

1) Más exactamente: "concibió tan gran miedo, que nos parió a mí y al miedo juntamente".

2) Dilthey (*A. G. Ph.*, V, 501) califica el librito como marcador de época, porque expone el problema de una teoría del conocimiento de la Religión. El interés de Hobbes se ve en p. 15. Lo cita también en una carta a Mr. Payne, quien contesta con toda franqueza que no ha entendido el libro (no impreso).

3) Esta carta se entregó a la viuda para su examen. Comp. *Hobbes. Analekten*, I; *A. G. Ph.*, XVIII, 3, p. 291 (del autor).

4) Con razón señala Arturo Bersano (cap. XI) que la familiaridad de Hobbes con Tucídides ha dejado fuertes huellas en aquél; y por eso se puede decir que Tucídides se ha convertido en una fuente para la filosofía del Estado y del Derecho. Recuerda lo que T. cuenta de los Melios y de los discursos que aporta, y su concepto "pesimista" de la naturaleza humana y el origen bárbaro que atribuye a los griegos, que H. extiende a toda la naturaleza humana.

5) No hay duda que se refiere al *Dialogo... sopra i due massimi sistemi del mondo*, aparecido en 1632 y perseguido inmediatamente. El que H. utilice el plural no es más que un error. (Comp. C. v. Brockdorff, *V. J. Schr. f. wiss Ph.*, V, F. I, p. 275). Dilthey habla a menudo (*A. G. Ph.*, XIII, p. 450) del círculo de Cavendish y del encargo de Cavendish. No es exacta esta manera de señalar referida al *Earl of Newcastle*, aunque es verdad que pertenece a los Cavendish.

6) P. 16. Probablemente corresponde a esta época, si no a una época anterior, cuando se dedicaba al deporte de la equitación con su primer discípulo querido, un pequeño y curioso tratado: *Considerations touching the facility or difficulty of the Motions of a Horse on straight lines and circular*, que se encuentra entre

los papeles de Welbeck, que han sido editados recientemente por Strong (*A catalogue of letters, etc., exhibited in the library at Welbeck, London, 1903).*

7) (Comp. Brandt *Den mekaniske Naturopfattelse hos Ph. H.*, p. .163). H., antes del 1637, había abandonado su teoría de la luz como proceso emanístico, expuesta en *Short Tract*, y aceptado una concepción mediumnística. Su opinión acerca de la propagación de la luz la considera Brandt modificación de la cartesiana y aparece por primera vez y a menudo en el *Tr. opticus* de 1644.

8) P. 18. *Behemoth or the Long Parliament*. Ed. Tönnies, página 33.

9) Frente a los amigos no se guardó el anónimo. Prueba: un ejemplar de esta rarísima primera edición, conservado en la Bibliothèque de l'Université de París, y que lleva una dedicatoria autográfica: *Domino Kenelmo Digby, genere, virtutibus, scientia et factis clarissimo. In signum obsequii ab authore Tho. Hobbes.* Debo esta noticia a Mr. André Morize.

10) P. 22. París, mayo, 16, 1646. Número 1 de las cartas citadas por mí. *Archiv. für Gesch. der Ph.*, Band III, Heft 1.

11) P. 23. Dilthey califica esta manifestación de "extraordinariamente recelosa", y dice, equivocadamente, que H. prohibió a Mersenne que comunicara a Descartes la edición en preparación; ni participa Mersenne ni se habla de semejante prohibición. Tampoco se compagina muy bien ese recelo con el bello retrato, un poco exagerado, que Dilthey hace de "ese hombre admirable que se llama Descartes". Quien examine un poco la *Correspondence de Mersenne*, que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, encontrará muchos rasgos que no concuerdan con ese retrato. Descartes fué un hombre extraordinariamente envanecido, por lo que muchos chocaron con él. Seguramente hay todavía más material que puede arrojar luz sobre este asunto y sobre la al parecer descabellada sospecha de H. No es cierto que el círculo cuyo centro era Mersenne pueda ser calificado como "cartesiano" ni que Descartes fuera "el espíritu reinante" en este círculo. Seguramente en este círculo, como en todas partes, tendría fervientes admiradores (Sir Charles Cavendish, el amigo de H., entre ellos); pero más contrarios y enemigos, ya que dominaban los partidarios de Gassendi. Se hace resaltar la importancia de Mersenne, aunque no de manera acabada, por Frischeisen-Köhler (*A. G. Ph.*, XV, páginas 394-97).

12) La obra *A minute or first draught of the optiques* no que-

dó manuscrita, y se conserva en el Brit. Mus. (Harl. 3.360). Un trozo de la primera sección, en Friescheisen-Köhler *(A. G. Ph.,* XVI, I, p. 71). La segunda sección, con algunas reducciones, forma la primera parte del *De homine*.

13) Se debe a Brandt el haber encontrado esta noticia en las *Cogitata* de Mersenne. Sospecha que el ms. sería un borrador completo del *De Corpore;* esta obra se compone de treinta capítulos, y el XXVIII trata de la dureza, lo mismo que el XXVIII del ms. Es sorprendente está coincidencia, pero nos parece raro que H., que ya había concebido el plan de sus tres obras diez años antes, titule el borrador o esbozo de la primera parte con otro nombre. Según su opinión, se trata sólo de un trozo que más tarde lo ha remozado completamente. Lo que es verdad, en todo caso, como indica Brandt, es que ese ms. que Mersenne tuvo en sus manos fué redactado independientemente de los *Principia* cartesianos, también del mismo año 1644. También tiene razón en lo que respecta al pasaje de la carta de H. a Sorbière con motivo de la edición de *De Cive*, que revela una desconfianza tan fuerte respecto a Descartes. Hobbes tenía la intención de editar su *Optica* (escrita en inglés y dedicada al duque de Newcastle) en latín. Le parece que ello sería desagradable para Descartes, lo cual es muy verosímil.

14) De esta carta, que se encuentra en la biblioteca municipal de Hamburgo y que no ha sido todavía publicada, hace años que tomé una copia. Se ha publicado una traducción alemana en la *Correspondencia del doctor Joachim Jungius, de Lübeck, con sus discípulos y amigos,* por el doctor en Medicina Rob. C. B. Avé-Lallemant, p. 436-442. Erróneamente el editor habla del "conde Cavendish". Pienso publicar mi copia en *Hobbes-Analekten* cuando tenga ocasión de completarlos y publicarlos como libro. Jungius contesta que no comprende los principios doctrinales de H., pero le parece que encierran algo muy importante, lo que se podría ver mejor en el caso de que estuvieran completamente expuestos.

15) Según el obispo Burnet *(A history of my own time,* I, página 161), el segundo duque de Buckingham debió de coadyuvar a "corromper" de esta manera al futuro rey. Con esto se queda excluída mi sospecha. En una carta no impresa de Carlos Cavendish (a Pell) se nombra a lord Jerman (Jermyn) como aquel a quien debe "favor y honra", "pues sé de cierto que en esto no tuvieron parte sus amigos" (París, dic., 7, 1646).

16) St. Germain, oct. 4, 1646, l. c., p. 194.

17) París, 22 marzo 1647, l. c., p. 199.

18) Cavendish a Pell, mayo, 1/11, 1645. La noticia de Wallar v. Aubrey, I, p. 336. Que con ocasión de la última visita de Descartes a París Hobbes fué puesto en presencia del mismo, lo confirma también Cavendish a Pell (ag., 2, 1648) (desde Rotterdam): "tuvieron una entrevista, y aunque coincidieron en algunos puntos, en otros divergieron, por ejemplo, acerca de la naturaleza de la dureza". También confirma Cavendish lo que sabemos por Aubrey (página 233, n. 76): que H. reconoce que Descartes es un buen "geómetra": "si hubiera dedicado a ello todo su tiempo, sería el primero entre todos" decía Hobbes; "pero ahora le sobrepujan Roberval, Cavalieri, Fermat y Torricelli. Ya en 1644 (ag., 16/27, desde Hamburgo) Cavendish expresó la esperanza de que lleguen a conocerse H. y D. y de que se aprecien dignamente.

19) *The life of the thrice, noble, high and puissant prince William Cavendishe, Duke, etc., of Newcastle...* Lon., 1667, p. 143.

20) El legado del Papa, Conte Barberini nos informa característicamente sobre Newcastle por el tiempo en que éste dirigía la educación del príncipe de Gales: "En materia de Religión, indiferente; odia a los puritanos, se ríe de los protestantes y desconfía de los católicos. Hablando con él me he visto precisado a servirme de principios generales para poder traerle al reconocimiento del axioma que aconseja en casos dudosos escoger el lado más seguro" (R. Gardiner, *Hist. of England,* VIII, p. 244). El valiente general no debió de explayarse con los jesuítas (seguramente el nuncio era uno); el argumento estaba bien preparado para los cortesanos corrientes. Interesantísimo un tratado del mismo marqués de Newcastle "sobre gobierno", impreso hace pocos años, que entregó a Carlos II, al regresar a su país, como una especie de programa. Parece que H. y él se han influenciado mutuamente (v. Strong, l. c.). La explicación del vuelo debe interesarnos hoy especialmente.

21) En Aubrey, *Brief lives,* ed. Andrew Clark, Oxford, 1898. El mismo H. termina su carta a Gassendi, única conocida hasta el día: *Opto interea praesentim tuam; quâ si cariturus sum cupio non modo ut valeas, sed ut idipsum te valere sciam, qui quantum ego in hominem inspicere possum, scientia omnes mortales, ut scientiam virtute superas.* Sorbière, en su prólogo a la edición de las *Opera* de Gassendi nos dice que H. no se cansaba de admirar la *Disquisitio Metaphysica* (de Gassendi contra Descartes); había llegado a decir que cuando más grande le parece el héroe (Gassen-

di) es al rechazar aquellas larvas que se difunden tan fácilmente por el aire, son inatacable por la espada y no aguantan un golpe de porra. Y así pensaba ese hombre ingenioso *(vir emunctae naris)* sobre las meditaciones cartesianas e investigación de Gassendi.

22) Ulfeld se encontraba el año 1649 como ministro en La Haya para formar con los Estados generales el Tratado de Sund. Allí lo conoció Sorbière *(Voyage en Anglaterre,* 149, 154). En la epístola dedicatoria nos dice S. que H., *luego de treinta años* de meditar acerca de las cosas del mundo, logra el ingenioso tejido que hallamos en *De Cive.* En el *Discours* con que acompaña su traducción, se pone en guardia para que no le hagan responsable de las opiniones que él transmite como mero traductor. En realidad, contra lo que quiere defenderse es contra dos reproches: que, siendo ciudadano de una República (Holanda), publique una apología de la Monarquía; que, siendo un creyente de la Religión reformada, escoja, para ejercitar sus dotes de traductor, un escritor por cuyas máximas todas las Religiones tienen el mismo valor. Contra estos dos reproches se defiende S. expresamente. La recomendación de la Monarquía como la mejor forma de gobierno, es el único punto del sistema que H. presenta como probable y problemático. Si muchos creen que H. ha pretendido la restauración de la Monarquía (en Inglaterra), se debe a que durante la revolución conservó su fidelidad al presunto rey, y, por lo mismo, ha sufrido, lo mismo que cualquier otro, las consecuencias de esta fidelidad. "Pero en el fondo, si se sigue su pensamiento desapasionadamente, se verá que no favoreció a la Monarquía más que al Gobierno de muchos." En lo único en que pone empeño es en que la soberanía del Estado sea absoluta. Un autor tan inteligente navega por alta mar, y no se acerca a las costas, porque sabe que en ellas la navegación es peligrosa. Por lo que respecta a la Religión, se debe de tener en cuenta que lo que le interesa es la paz y la concordia entre los hombres, y "como las disputas religiosas son el motivo principal de nuestras diferencias de opinión, trata de hacerlas desaparecer al afirmar que el artículo "Jesús es el Cristo" es el único necesario para la salvación, y que los demás son defendidos por ambición de poder, o de ganancia, o de fama, cosas muy deseadas por los religiosos y todos aquellos que se ocupan en instruir al pueblo en todas las colectividades religiosas". Sorbière se adhiere decididamente a este punto de vista, y termina expresando su esperanza de que todas las gentes sensatas que sepan darse cuen-

ta del mismo no reprobarán la intención de H. de movernos a todos a una tolerancia mutua, haciendo imposible todas las disputas. Estas observaciones del contemporáneo y amigo personal son una interpretación auténtica del pensamiento principal de H., y tanto más de apreciar, si tenemos en cuenta que todos los publicistas de todos los países (que se copian mutuamente) lo presentan como el abogado exclusivo de la Monarquía y de la "Alta Iglesia" inglesa (como suele designarse la Iglesia de Inglaterra, falsamente) y de la intolerancia.

23) Florencia, abril 1636, E. VII, 454, y París, junio, 23, a Newcastle. Contra ese escrito escribió *Grocio* su famosa crítica *Mare liberum.*

24) *Leviathan o la materia, forma y poder de una comunidad religiosa y civil.* I. Del hombre. II. De la comunidad. III. De una comunidad cristiana. IV. Del reino de las tinieblas.

25) *Recapitulación y final,* III, 701-714.

26) *Lantiniana,* mss. en *Joly: Additions sur Bayle.*

27) *A brief view and Survey of the dangerous and pernicious errors to Church and State in Mr. Hobbes's book, entitled Leviathan,* London, 1676, p. 7. En una carta al doctor Berwick (Bruselas, 25 julio 1659) escribió Hyde: "Th. Hobbes es un viejo amigo mío, pero no puedo perdonarle el daño que ha hecho al rey, a la Iglesia, a las leyes y a la nación." Ha oído que muchos preceptores (seguramente en Oxford) leen el *Leviathan* en lugar de otros libros con sus discípulos. *(Life of Dr. Berwick,* Lond., 1724, apéndice, p. 429.)

28) Su hermano, Sidney Godolphin, un joven aristócrata muy bien dotado, cayó en la guerra civil y dejó a H. un legado de 200 libras. H. se entera por Hyde desde la isla Jersey. El *Leviathan* está dedicado a este Francis Godolphin, a quien H. no conocía personalmente.

29) Parece que el ejemplar manuscrito que poseemos en el British Museum (Egerton, 1910) es idéntico al ejemplar que recibió el príncipe destronado. (Robertson, p. 11; Stephan, p. 41.)

30) Baillie, *Letters,* II, p. 388 y 395. La primera carta, 13 agostoo; la otra, 8 septiembre 1646.

31) *Lutetiam ad regem multus venit inde scholaris Expulsus patriâ, tristis, egenus, onus.* Vita c. e. L. I., XCIII.

32) Vita carm. exp., L. I, XCIII. Coincide en esto al decir: "uno de los partidos del clero (¿los presbiterianos?) me obligó

a huir a Francia, el otro (¿los espiscopales?), a huir a Inglaterra" (L. IV, 237).

33) París, 22 sep. 1651, lettre CCCXCVIII a Falconet, *Lettres pub.*, Reveille, II, 593. Con esta enfermedad se relaciona también la anécdota que Aubrey cuenta (I, 357) por boca de la condesa de Purbac: "Al caer Th. H. enfermo en Francia acudieron a él sacerdotes y empezaron a exhortarlo católico-romanos, anglicanos y ginebrinos. Hasta que les dijo: "Dejadme en paz; si no, voy a descubrir todas vuestras engañifas desde Aarón hasta vosotros."

34) *Evelyn, diary and correspondance*, I, 268.

35) *Behemoth*, ed. Tönnies, p. 169.

36) A lord Hatton. *Publ. Camden Soc. I. S.*, p. 286. Comp. *Clarendon State papers*, vol. II, 122.

37) *Mercurius pol.*, nv. 31 (1/9 1651) hasta el 34, en el *Bodleian library*, Oxford.

38) Carlyle, *Cromwells letters and speeches*, III, p. 59, 62.

39) A través de un enemigo: J. Dowell, *The Leviathan heretical*, p. 137. London, 1638. S. R. Gardiner coincide conmigo en que Cromwell simpatizaba en cierto grado con H.: *Hist. of the Commonwealth and Protectorate* (1897, vol. II, 174). En el hecho de que "el Protector" lo deje en paz "en sus lucubraciones impuritanas" es un síntoma para ese historiador de que antes de la Restauración la reacción contra el puritanismo fué viva (vol. III, página 233). Como un testimonio de que H. juzgó esperanzadamente el gobierno del "Protector" considero la carta del poeta Waller a Hobbes, de la que poseo una copia; procede del año 1657. Waller pertenecía a las personas de confianza de Cromwell. Abrigó cierto tiempo el vivísimo deseo de traducir el *De Cive* al inglés, que luego abandona, porque nadie como el autor podría hacerlo, y, efectivamente, lo hizo.

40) Lo mismo se refiere de Selden. (Robertson, p. 187 n.) Pero yo no he encontrado en el testamento de Selden, impreso con sus obras, ninguna huella de ello, y sospecho que se trata de una transferencia. (Selden, 1654; Harvey, 1657.)

41) Una nueva filosofía, se dice en la *Oda* de Cowley, ha vencido a la de Aristóteles, y Hobbes es uno de sus mayores representantes. (V. Sir F. Pollock Hobbes en *The National Review*, septiembre 1844, p. 33, not.)

42) Hoenig *(Cromwell*, III, 359) menciona entre los prisioneros en seguida puestos en libertad al poeta Cowley y a Hobbes. No se

da la fuente de esta noticia poco verosímil. Cowley era un admirador y amigo de H.

43) Las cartas de Stubbe a H. se encuentran desde hace unos años en el Brit. Mus. Se refieren casi todas a la polémica con Wallis, y en ellas se toma partido, contra el sentido de H., por los *independientes* contra los presbiterianos. De éstos se llega a decir: van a ser obligados a callar en la Universidad.

44) Todo sigue lo mismo que bajo el Papado; se enseña la misma "banal filosofía", la misma sutil teología escolástica, enriquecida con palabras vacías y con eternas riñas. (Comp. Godwin, *History of the Commonwealth,* IV, 96.) El mismo H. celebra en un escrito polémico del 1657—época del florecimiento del Protectorado—que ha placido a Dios el reformar hace poco el espíritu teológico de las Universidades (E. VII, 400).

45) *Geometriae Hobbianae Elenchus.*

46) *In T. H. philosophiam Exercitatio epistolica.*

47) A Sorbière. (Lond., enero, 8, 1656, l. c., p. 209.)

48) En Londres, de donde surgió más tarde la Royal Society.

49) No quiero entrar en más detalles acerca de la fastidiosa polémica matemática con Wallis, que se prolonga en numerosos escritos y réplicas. Cuidadosa y crítica información, en Robertson (167-185). Aunque no soy competente en la materia, creo que H. es juzgado demasiado severamente por Robertson, que no rinde justicia a la importancia *histórica* de la polémica. Modernos matemáticos alemanes me han asegurado que la crítica de H. contra la aplicación del Algebra a la Geometría es muy interesante y digna de tenerse en cuenta. El fracaso de H. como matemático lo corroboran pasajes de la correspondencia entre Huyghens y Oldenburg (Bayle), comunicados por Brockdorff (p. 15). Este mismo autor señala que H. ha hecho fuerte impresión en Spinoza y Leibnitz con su Física y su Matemática. (Comp., notas 83 y 120.)

50) Entre los *Hardwick papers.* De las contestaciones de H. no se conocen más que las descubiertas por mí en París, dirigidas a Sorbière. Los "corresponsales" parisinos son en su mayoría médicos.

51) Pocos meses antes recibió del mismo Du Prat el *De Corpore,* que besa, y exclama: "Verdaderamente, aquí está la dulcísima semilla de la sabiduría."

52) En. 23, 1660, l. c., p. 213.

53) *Voyage en Angleterre.* Cologne, 1664, p. 96.

54) *Sommers Tracts,* VII, 370. Quiero mencionar de pasada

cómo se ha tratado de desfigurarlo histórico-literariamente. Anthony a Word le dedicó en su gran obra de conjunto *Historia y antigüedades de la Universidad de Oxford* un artículo especial favorable. Al ser traducida la obra al latín, bajo la dirección de un doctor Fell, éste aprovecha la ocasión para borrar de aquel artículo todo lo favorable y entremezclar algunas reprobaciones; H. protestó adecuadamente en forma irónica (1674).

55) La "respuesta al obispo Bramhall", de la que tomamos el primer pasaje citado (en 2), fué redactada en 1668, pero publicada luego de su muerte. Se trata de una defensa contra el escrito que diez años antes habia redactado Bramhall, por entonces todavía en Francia, y que H. no llegó a conocer hasta mucho después: "Captura del *Leviathan* del gran galés"; acaso H. no publica la respuesta por muerte del obispo.—El pasaje sobre los escritores de comedias está sacado del rarísimo tomo en folio cuyo título reza (en el Brit. Mus.): *A Collection of Letters and Poems written by several persons of Honour and Learning, upon divers important subjetcs to the late Duke and Dutchess of Newcastle. London, printed for Langly Curtis in Great Yard or Ludgate Hill MDCLXXVIII*. La carta de H., en la p. 67. Con razón dice Croom Robertson (p. 191) que desde la Revolución se ha convertido en convicción arraigada en el espíritu inglés *(the minds of the main body;* la alusión, en primer lugar, se dirige, naturalmente, a la aristocracia) que nadie puede ser un realista seguro que no sea religiosamente seguro *(a true churchman)*. "H., religiosamente liprepensador, y en cuanto al culto, indiferente, no estaba en este caso." Oportunamente indica Brockdorff (l. c., p. 20): "No vaya a creer nadie que H. ha pretendido ganar el favor de ningún partido. Para eso era demasiado orgulloso e independiente."

56) Más al detalle la cuestión, en *A. G. Ph.*, XVII, 35, 316. De la consideración de que gozó en la sociedad nos habla el hecho de que ésta poseyera, en vida del autor, dos retratos suyos.

57) Este escrito se publicó póstumo.

58) *Calendar of State papers*, 1666, p. 209. White representó en sus numerosas obras la filosofía de sir Kenelm Digby, que en 1635 vuelve al seno de la Santa Iglesia, luego de haberse hecho protestante en 1630. Su padre estuvo envuelto en la conjuración de la pólvora (1603). El filósofo escolástico sir Everard Digby era un bisabuelo de sir Kenelm.—El *bill* contra Hobbes y White cayó en la Cámara de los Lores, lo que es característico de la posición de ambas Cámaras en la época: la aristocrática estaba con los

librepensadores y con los católicos o simpatizantes de la religión antigua. La Cámara de los Comunes estaba entre los dos y era enemiga de ambos.

59) *Memoirs of Sam. Pepys,* Sep. 3, 1668: "porque los obispos no quieren que sea impresa de nuevo".

60) Aubrey, I, 357. El poeta Edmund Waller envía el libro de Spinoza, poco después de aparecido, a lord Devonshire, con la súplica de que le comunique el parecer de H. Este dijo al duque: *Ne judicate ne judicemini.* Quería dar a entender que el libro contenía, si no su propia doctrina, por lo menos, una opinión parecida. A Aubry dice: *He had cut through him a barre's length,* pues él mismo no se ha atrevido a escribir tan audazmente. En vida, y seguramente fué enterado de ello, los Sínodos de Holanda, en la primavera de 1671, dirigieron una protesta solemne a los Estados generales, referente a la impresión y publicación de diversos "libros socinianos y blasfemos", entre ellos, "el famoso libro de H. titulado *Leviathan*" y el "llamado *Tratado teológico-político*"; tres años después consiguen una prohibición formal.

61) Editado por mí.

62) La primera edición, única completa y correcta, de la obra ha sido publicada por mí. Ha sido repuesto el subtítulo *(The long Parliament),* que viene a ser una aclaración del título (Londres, 1889).

63) Si no recuerdo mal, esta epístola dedicatoria se encuentra entre los *Hobbes papers,* en *Hardwick Castle.* La carta empieza: *Quin Cyclometria totius Geometriae pars pulcherrima sit et ingenio liberali dignissima, neque te (nobilissime Domine) neque alium quempuaa dubitare posse puto.* No sólo toda la Geometría, sino también toda la Filosofía natural, está contenida. Pero ella misma depende, a pesar de su gran amplitud, de la determinación de la relación existente entre la periferia y el radio. Lo que busca Hobbes,, como antes Vieta y Ludolph, es el valor de $\pi$. En el apéndice a su *Decameron* (E., VII, 178-180) intentó ya el buscar la relación de una línea recta con el medio arco de un cuadrante.

64) *I. J. Jusserand, A french ambassador of the court of Charles II,* London, 1892.

65) Seguro que no llegó a recibir semejante pensión. Aubrey, I, 384.

66) Carta, no impresa, a Aubrey, en el *Bodleian.* Comp. la petición al rey, sin fecha (E., VII, 475).

67) Según los *Books of Account,* entre los *Hardwick papers.*

68) El prof. v. Brockdorff me hace recordar que la "ilustración" francesa también se ocupó mucho de este problema y de su solución, mediante un especial interés; se refiere a la carta de Rousseau a M. d'Offreville, 4, X, 1761.

69) Gardiner, *History of the Commonwealth*, II, 6.

70) *A brief survey*, p. 3.

71) Sesión de la K. Pr. Ak. d. Wiss., 1904. Ph. his. Kl.

72) *Hobbes*, p. 23.

73) Broockdorff, *Hobbes*, p. 71. Br. señala, con razón, el interés que supone encontrar este rasgo en la psicología de la Religión de H. Le reconoce el carácter afectivo del agradecimiento. Bro. podía haberlo utilizado para apoyo de su opinión de que en algunos pasajes de H. se encuentra un presentimiento del concepto de comunidad, en oposición al de sociedad. Ello corrobora mi tesis de que, en el curso del desarrollo de su pensamiento, H. va ganando conciencia del carácter artificial de su construcción abstracto-racional de la sociedad: el Estado.

74) La infalibilidad dogmática del Papa pertenecía en la última Edad Media a la creencia ortodoxa, aunque no se había convertido todavía en dogma. *For in the Middle Ages the infalibility of the Pope, so far from being a dogma, was barely allowed to be a plausible opinion*. Sir. F. Pollock. "*The History of the Law of Nature*", *Journal of the Society of Comparative Legislation*, London, 1900.

75) Goethe, *Mater. z. Gesch. der Farbenlere*, 3. Parte Observaciones.

76) Bailly, *Hist. de l'astronomie moderne*, p. 336.

77) Apelt, *Reformation der Sternkunde*, p. 160.

78) *Histoire der Arzneikunde*, IV, 27.

79) Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge*, París, 1853, p. 263.

80) *Paralipomena ad Vitellionem sive Astronomiæ pars optica* (1603).

81) *Il Saggiatore*, p. 25. *Opere*, ed. Alberi, VII, 354.

82) Comp. Natorp, *Descartes Erkenntnistheorie*, 123.

83) Para la relación de H. con Bacon, v. Broockdorff, p. 3, nota 4. Brandt, 381, 386, nota 72.

84) Aquellos filósofos de la escuela para quienes lo general no existe en las cosas, sino en las palabras solamente.

85) Comp. Natorp., l. c., p. 135.

86) Encontrado por mí en Harl., 6.796, del Mus. Brit., y pu-

blicado en mi edición de los *Elements of Law* como apéndice. A esta obrita, por mi titulada *A short tract on firts principles*, ha dedicado, el primero, un estudio especial el prof. Frischeisen-Köhler. La época de su redacción sería anterior a la aceptación de las nuevas ideas mecánicas, y su contenido estaría inspirado en Bacon. La base de su demostración está en que, suponiendo que H. se haya inspirado en la doctrina de los *Spiritus animales*, de Bacon, se explica uno por qué su análisis de la sensación y de la voluntad se reduce a los movimientos de los espíritus animales; la consideración parcial de las condiciones materiales sólo se explica a partir de una concepción hilozoísta, tal como se encuentra en Bacon. También Abbot quiere que se reconozca esta influencia. No niego que la opinión no tenga ciertos visos de verosimilitud; de todas maneras, ello no justificaría la referencia total de la filosofía de H. a la de Bacon—si sólo el "momento de inercia" explica la constante renovación de ese error en los manuales—. Tampoco la opinión de Köhler pasa de ser una apariencia, sin prueba documental. Bacon y H. se inspiraron, sin duda, en fuentes comunes (los filósofos italianos del Renacimiento, etc.). El hecho de ser compatriotas no significó lo que ahora: libros escritos en latín eran dominio común de la república de las letras. No es inverosímil que H., sin noticia de la filosofía natural de Bacon, recibiera, sin embargo, sugestiones de la de Campanella. Otro estudio le ha dedicado Brandt.

Aunque para un lector moderno parezca inaprovechable en sus detalles, tiene una significación "principal" en el intento de explicación de la percepción y de las funciones psíquicas superiores mediante *local motion*. Además, se observa cómo H. se va deshaciendo de sus prejuicios escolásticos. Rechaza, lo mismo que la objetividad de las cualidades sensibles, la causalidad de un agente libre, un alma o una forma; no hay más que conexiones necesarias y movimiento. Mi fecha de 1630 le parece a Brandt corroborarse por el análisis de la evolución de su pensamiento en relación con la autobiografía. Porque el objeto de este tratado es precisamente el problema por el que su interés filosófico, latente mucho tiempo, despierta: *¿quid esset sensus?* Niega su dependencia de Bacon (éste concibe las *Species* como incorporales y actuando a través del *Medium*, mientras H. establece la alternativa o *Medium* o *Species;* y para Bacon, las cualidades son inherentes a las *Species*), y ve como poco probable un influjo decisivo de Galileo o de Suárez, el más influyente post-escolástico en Inglaterra. Más

inexacta todavía la afirmación de Köhler acerca de la influencia de Descartes. Cuando se publicó el sistema de Descartes (1644), la Física y la Psicología de H. estaban ya ultimadas y eran conocidas de los amigos. La Dióptrica fué, de cierto, una sugestión, pero no comparable a la que recibió de Galileo. Sería raro que, habiéndose inspirado en Bacon, H. se hubiese callado sobre el particular, ya que esa confesión le hubiera granjeado el favor de gentes influyentes. Sentía la distancia que había entre Bacon y Galileo como filósofos de la Naturaleza. Sigo creyendo que el pasaje de la *Ep. ded.* del *De Corpore,* en que se alaba a Copérnico, Galileo y Harvey como aquellos sabios antes de los cuales "no había en la Física nada seguro, fuera de los experimentos que cada uno hacía para sí y de las *historias naturales,* si es que pueden ser consideradas como seguras, que no creo lo sean más que las *historias políticas,* se refiere especialmente a Bacon, cuya *Sylva Sylvarum s. Historia Naturalis,* compuesta de diez centurias *Experimentorum,* había aparecido poco antes (1648) en latín. Por el contrario, los *Bon mots* del canciller han hecho impresión en Hobbes. Por ejemplo, tenemos una huella de ello en *De Cive* (XVI, 1), al hablar de los dos escollos que hay que salvar, y que tan difícil es salvar juntos: el ateísmo y la superstición.

87) Los pasajes introductorios correspondientes han sido impresos por primera vez en mi edición del *Elements of Law* (Apéndice II).

88) Se vuelve a ocupar del concepto cartesiano de inclinación, en otro lugar (sub 13): Si esa inclinación es una *posibilidad (potentia)* de movimiento, ni es movimiento, ni conato o comienzo de movimiento, ni, por tanto, efecto; si es posibilidad de movimiento en una dirección determinada, entonces es conato y efecto, es decir, movimiento en sentido propio, aunque mínimo, pues que es el comienzo del movimiento, o sea su primera parte, pero todas las partes del movimiento son movimiento.

89) Muy apreciable la prueba que suministra Brandt (cap. II) de que la segunda carta de H. a Mersenne (para Descartes), que se da por perdida, es idéntica con el *Tractatus opticus,* de Hobbes, editado por Mersenne *(Opp. Cart.,* V, 217-248). Aunque H. no publicó más que trozos de sus estudios acerca de la Optica, no deja de extrañar que en la historia de esta ciencia no suene ni una vez su nombre. La sorpresa de Brandt, respecto a este punto, le condujo a su descubrimiento. Priestley copió de Saverien *(Dictionaire universal,* 1753) su artículo, anterior a Newton, acerca de

problema de la refracción. Como autores de la hipótesis de fracción marchan unidos, además de Descartes y Fermat, el Padre Deschalles y, por último, Barrow (*Lectiones opticae*, 1674). Pero esa hipótesis se encuentra en el *Tract. opticus* (1644), y Brandt demuestra que Barrow la ha tomado de H. con la figura correspondiente.

90) En el texto del *Tratado de Optica* (en inglés, no impreso), cuya epístola ded. fué citada antes (P. II, Ch. 1).—Hermann Schwarz ha dedicado un libro al tema "Transformación de la hipótesis de la percepción mediante los métodos mecánicos" (Leipzig, 1895). El libro tiene carácter histórico y sistemático ("realismo crítico"); pero su mérito se debe principalmente al primero. En Hobbes hay un cruce de dos maneras de pensar: racionalista y empírica. La primera le permite colocar la sustancia corporal como objeto del conocimiento; por la segunda no hay más conocimiento real de las cualidades que el sensible, y el mismo pensamiento, un eco del movimiento, que está a la base de esas cualidades, y, por tanto, es imposible un conocimiento independiente. En la segunda parte, el autor estudia el problema de las cualidades sensibles: *A)* Respuesta fenomenalista de H. *B)* Respuesta dualista de Descartes. *C)* Respuesta materialista de H. Se hacen ver las dificultades de una interpretación unívoca del filósofo. Brandt ha vuelto sobre la cuestión, y, apoyándose en una carta al conde de Newcastle (1633), expone la evolución del pensamiento de H. acerca de las cualidades sensibles. Schwartz ha desfigurado el *Short Tract*, al ver en él un eco de los atomistas y afirmar que parte de los nominalistas, y no de Galileo. Se le ha pasado lo más importante en este tratado: que ya se enseña en él la subjetividad de las cualidades sensibles.

91) Palabras de H., testimoniadas por Sorbière en la *Vita Gassendi*. Según Aubrey (I, 367), H. ha tenido un gran respeto por Descartes: "Solía decir que, si Descartes se hubiera limitado a la Geometría, hubiera llegado a ser el mejor geómetra del mundo; pero no le podía perdonar que hubiese escrito en defensa de la transustanciación, y lo peor de todo era que, según parecer de Hobbes, lo había hecho contra su propio convencimiento, con el exclusivo objeto de agradar a los jesuítas." En otro sitio, Aubrey, luego de contar lo mismo sobre D., como geómetra, añade: "Su cabeza no estaba hecha para la Filosofía." Por su parte, Descartes concede crédito a H. como moralista y político, pero no como matemático y físico.

92) Este punto ha sido esclarecido por Brandt (p. 137), al demostrar que se trataba de la *materia subtilis*, de la que dice H. que se identifica con su *Spiritus internus*, concebido como un cuerpo frío y flúido, con el que ya en 1630 explicó el fenómeno de la luz al conde de Newcastle y a su hermano, y el sonido y otros objetos de sensaciones. No fué muy caballeroso, por parte de Descartes, el interpretar esta defensa en el sentido de que H. le acusa de plagio. No cabe duda que Descartes era de una susceptibilidad enfermiza, que coincidía, a veces, con una interesada prevención.

93) Dejé de fijarme anteriormente en el *Praef. ad lectores*, del *De Cive* (1646), donde nos comunica el plan de todo el sistema, del que, cosa sorprendente y característica, quedan excluídas la Física propiamente dicha y la *Sensio*. La primera sección contendría la *Philosophiam primam et Physicoe elementa aliquot, in ea Temporis, loci, causae, potaentie, relationis, proportionis, quantitatis, figurae, motus rationes computantur*. La segunda parte trataría: *circa imaginationem, memoriam, intellectum, ratiocinationem, appetitum, voluntatem, Bonum, Malum, honestum et turpe*. Comprendemos que todavía unos años después escriba, acerca del retraso en la publicación de *De Corpore: Non enim jam quarendae, sed expliandae demostraendaeque veritatis labor editionem moratur*. (En 14, 1649, carta 9 de las 17 cartas por mí editadas en *Archiv. f. Gech. d. Ph.*, III, 208.) Cuán difícil le fué renunciar a la demostración de la percepción en general, lo vemos, por ejemplo, en un pasaje tratando de explicar por qué el sonido se propaga mejor a través de un tubo que a través de la luz; dice que no sólo hay *causa posibilis, sed etiam certa et manifesta* (es decir, que el aire movido conserve su velocidad casi invariada) (*De Corp.*, c. XXIX, página 2). Al renunciar a la demostración de la percepción en general, no había motivo para conservar el orden propuesto (percepción antes de cualidades percibidas); el motivo era, en realidad, que, a base de movimientos "visibles" (choque y tracción), se podía demostrar el movimiento de las partes "internas e invisibles" (*De Corp.*, l. c., § 6, al final, y § 17, 3), que es lo que constituye la percepción. En lugar de ese motivo, se dirá, para mantener ese orden, que το φαίνεσθαι es el más admirable de todos los fenómenos (cap. 25, 1, 3), como para justificar el lugar en que se trata de las percepciones se indica que son fenómenos animales de carácter general (§§ 3 y 5).

94) V. Hans Moser ("Thomas Hobbes", Berlín, Dr. Hellers-

berg, 1923, 61). Frithjof Brandt da mucha importancia al hecho de que H. separe claramente las disciplinas demostrables (Lógica, Geometría, Mecánica) de la Física, es decir, que sigue fiel a su teoría del conocimiento anterior. Olvida, sin embargo, que, luego de terminar el *De Corpore,* aceptó el nuevo y definitivo punto de vista de que la demostrabilidad de las figuras geométricas y del Estado se funda en que son *construídos* por nosotros, y por ello conocemos sus *causas.* Un motivo *sistemático-metafísico* mueve a H. a explicar todo el saber como una teoría del movimiento; pero luego se añade un motivo *metodológico,* que parece que, por último, llega a predominar. Y creo que el punto de vista puramente metodológico ha sido decisivo desde un principio.

95) "Galileo y Descartes se habían mantenido fieles a la teoría tradicional de que las categorías de sustancia, accidente, causa y efecto son condiciones *a priori* de nuestra conciencia, mediante cuya aplicación a lo dado se forman la expeciencia y el conocimiento. Por eso, los conceptos fundamentales del conocimiento de la Naturaleza estaban para ellos condicionados por esas categorías metafísicas. Hobbes emprende la tarea de invertir los términos de esta manera de pensar metafísica dominante. Establece una teoría de las categorías que se acuerde con su estricto punto de vista sensualista. Las hace derivar de la percepción exterior. Pero todavía va más lejos. El paso de las ciencias físico-matemáticas de lo abstracto a lo concreto, de los conceptos simples y generales—sus universales—a los hechos complejos que los contienen, es para él algo también necesario en las ciencias físico-naturales. Por eso se tiene que abrir paso desde su sensualismo hasta el método constructivo, que había nacido sobre el suelo de las teorías idealistas. Esta ha sido, quizá, la más penosa y aburrida de sus aportaciones. Llega a crear esa posición que luego sostendrán las cabezas directoras de la filosofía científico-natural en Francia, en los siglos XVIII y XIX, desde D'Alembert hasta Comte. Consiste en la unión de una teoría empírica del conocimiento con la construcción de un saber que va de lo abstracto a lo concreto, valiéndose de los principios más sencillos posibles." (Dilthey a. a. V, 459.)

96) Cassirer *(Das Erkenntnisproblem,* II, 22) cree probable una fuerte influencia de H. sobre la teoría del conocimiento de Spinoza. Las teorías lógicas de H., especialmente el escrito polémico *Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* (1660), fueron conocidas de Spinoza y han influído en su fragmento *De intellectus emendatione.*

97) Como era de esperar, esto ha sido combatido varias veces. La erudita e inteligente exposición de Dilthey vuelve constantemente a la supuesta "metafísica materialista" *(A. G. Ph.,* XIII, 452). Tampoco llega Dilthey a una reproducción incontradictoria del pensamiento de H., porque es imposible. Se cruzan una explicación exterior y una explicación introspectiva. F. Tocco *(La cultura,* 15, V, 1877) cree que lo dado, para H., no es la sensación, sino el movimiento, y considerarlo fenomenalista es ir demasiado lejos. "Convertirlo en precursor de Berkeley sería hacer desaparecer toda diferencia entre materialismo e idealismo, que, hasta ahora, han sido considerados como antípodas." Esa diferencia la ha señalado Spinoza, y es a la que tienden todos los grandes filósofos del XIX y la psicología positiva y empírica. Natorp comprende el materialismo de H., no metafísicamente, sino metódicamente. Lo mismo que yo sostengo. Brandt insiste en lo contrario. Habla "metafísicamente" acerca del movimiento en muchos pasajes, por ejemplo, en su *Vita.* Pero de la sustancia habla en un sentido que excluye una sustancia psíquica especial, coincidiendo con toda la moderna "psicología sin alma" y siendo, por tanto, un materialista en el sentido que es o viene siendo casi todo el mundo. Hay que pensar que confesar admiración por H. era, para la época, algo terrible, y por eso se guardaron de ello pensadores como Locke y como Berkeley (lo que para H. es cuerpo, para B., alma; lo que para H. ser o ser movido, B. ser percibido: distintos nombres para lo mismo). Había que salvar la existencia separada de los espíritus, pues Dios es un espíritu; y ¿la inmortalidad del alma? Piénsese que negar la existencia de los fantasmas le parecía a una personalidad de la época—Glanvil—ateísmo. Feuerbach dice: "Hobbes no es ateo; por lo menos, no es más ateo que lo es el mundo moderno", lo mismo que yo respecto a su materialismo. Ya en 1879 expuse que el *fenomenalismo* de H. está en oposición expresa con lo que suele llamarse materialismo, que tiene un sentido propio de procedencia religiosa. V. Frischeisen-Köhler y Hönigswald coinciden con mi punto de vista.

98) *A short Tract on first principles* (v. s.) y *Tract Opt.,* L. V. página 277.

99) Dilthey llama a H. el portavoz del "positivismo", en sentido estricto, durante el siglo XVII. El mundo no es más que fenómeno; pero este fenómeno es el único o principal objeto del conocimiento científico. Pero también insiste en que H. es el fundador del moderno materialismo. Cassirer hace notar cómo hay

dos tendencias en su teoría de la percepción. Su "materialismo" no sería sino el intento original y paradójico de construir, sin otros medios que el pensamiento y la Lógica, la realidad *trascendental* de los cuerpos. Ya indiqué que en el *De Corpore,* el ser movido es considerado como accidente, luego que el movimiento había sido declarado como la única realidad; así, no queda de una realidad exterior más que el concepto vacío de sustancia o cuerpo, con lo que se expresa la creencia de que existe algo independiente de nuestro pensamiento o fantasía. Hobbes expone juntamente el principio: todo es movimiento en el espacio, y este otro: todo es fenómeno, o fantasma, o percepción, con una ingenua y noble sinceridad. Le faltaba el instrumento para su unificación. Este instrumento es la teoría de los atributos de Spinoza. Para Spinoza, la realidad es equivalente de perfección; para H., de verdad; y de la realidad no hay más que un conocimiento mediato, que va de lo más general, del movimiento, a la construcción de figuras; de aquí, a la mecánica abstracta; pero no pretende deducir las causas reales de los fenómenos. Como que H. no se dignaría estudiar el *secundum cognitionis genus,* por no ser conocimiento científico.

100) Brockdorff me hace notar que en estos pasajes se nota también la influencia de Galileo, que en su *De motu corporum ex percusiones,* III, afirma: *Corpus quamlibet magnum ex quamlibet exigua corpore et qualicunque celeritate impacto movetur.*

101) "Entiendo por Universo el agregado de todas las cosas que tienen su ser en sí mismas; y lo mismo hacen los demás hombres. Y, como Dios tiene un ser, se sigue que *o es todo el Universo, o una parte del mismo.*" Así escribía a los ochenta y cinco ("Contestación a un escrito del obispo Bramhall"); y designa a Dios "espíritu corporal infinitamente fino"; con ello y con su doctrina de las "personas" pretendía terminar de una vez con las polémicas teológicas.

102) *Lasswitz Gesch. de Atomistik,* 224.

103) H. apela, por eso, a las entonces nuevas experiencias del microscopio *(De Corp.,* 27, 1).

104) V. *Behemoth,* ed. Tönnies, p. 62.

105) V. Ludwig Harald Schütz, *Teoría de las pasiones en T. H. y Descartes,* La Haya. Mondolfo cree encontrar una contradicción clara entre la teoría antropológica, que para los hombres no hay un fin o felicidad absolutos, fuera de la prosecución lo menos contrariada posible de nuevos fines, y lo que se halla a la

base del derecho natural, que el bien supremo es la propia conservación, la protección de la vida; si esto último es verdad, según las propias ideas de H., el hombre ni desearía ni sentiría nada: sería un cadáver.

106) En *Leviathan* se introduce el concepto de valor como intermediario entre poder y honor: "El poder de un hombre es, en general, igual a sus medios presentes para conseguir un bien futuro". Se distinguen poder original o natural y adquirido o instrumental. El valor de un hombre es lo que se acostumbra a dar u ofrecer por el uso de su poder o fuerza, su precio de mercado. Este valor puede ser apreciado. Una apreciación que supera a la propia es *distinguir;* lo contrario, *humillar*. Placer y displacer espirituales se hacen derivar de la esperanza y previsión de las consecuencias y los afectos; en lugar de ponerlos en relación directa con la honra y el deshonor, se presentan como modificaciones de los siete afectos fundamentales: afán, deseo, amor, aversión, odio, alegría, pena. Es posible que *Les passions de l'âme,* de Descartes, haya producido este cambio. En *De Homine,* los afectos se derivan de las diferencias y circunstancias de los objetos a que tendemos o huímos. Dilthey cree probar que H., en su teoría de los afectos, está influído por Telesio y por la Stoa romana. Respecto a esto último, los pasajes que cita Dilthey son siempre bastante tardíos.

107) *Elements of Low,* ed. Tönnies, p. 47

108) V. Schiller, *El juego de la vida:*

*Cada uno prueba su suerte,*
*pero la pista es muy estrecha;*
*el carro rueda, los ejes se queman,*
*el héroe avansa decidido, el débil se retarda,*
*el orgulloso cae en trampas inocentes,*
*el prudente sobrepasa a todos.*

109) *De Hom. cf. Lev. Mondolfo,* p. 38.

110) Lo siguiente, según *Lev.,* c. 6 y 13.

111) Un buen resumen de los principios característicos: Gühne (*Uber Hobbes Naturwissenschaftliche Ansichten,* Dresd., 1886).

112) Aquí se coloca la reacción en el cerebro; más tarde, en el corazón. Es un dato que servirá para discutir la fecha del *Tractatus opticus.*

113) *Elements of Low,* ed. Tönnies, p. 7.

114) Con razón escribe Abbott: "Hobbes no consiguió la merecida apreciación hasta que James Mill demostró que H. y no Locke fué el primero en exponer las teorías psicológicas que caracterizan el asociacionismo. Con anterioridad, Priestley había también reconocido el lugar y valor de H." Y Brandt dice que se empieza a reconocer que la moderna psicología de la experiencia tiene sus comienzos en los *Elements of Law*. En 1883 escribe Ferri la *Historia de la psicología asociacionista desde H. hasta nuestros días.*

115) También aquí comenta el *Génesis* críticamente. "Adán no pudo de una manera *natural* entender la prohibición o la conversación de la serpiente acerca de la muerte", escribe con cierta picardía.

116) Brockdorff defiende la importancia *pedagógica* de H., que identifica el método de enseñar con el de investigar; en lo que respecta al estudio de las Matemáticas, por lo menos, recomienda la práctica más que las reglas, tal como los niños aprenden a andar andando. Y que la verdadera Lógica se aprende "más rápidamente" mediante las demostraciones de las Matemáticas que con la lectura de los libros de Lógica. *(De Corpore,* l. c., capítulo IV, 13.)

117) V. Disertación de Messer: *Das Verhältnis von Sittengesets und Staatgesetz bei T. H.*, Mainz, 1893.

118) En una carta a Peleau, uno de sus admiradores parisinos, se ve claramente que entiende que el *Status naturae* se observa en la vida de cada día en todo lugar y momento. *(Hardwick papers.* Referido en la contestación de Peleau, 4 en. 1657.)

119) "Ley y Derecho *(rigth* = derecho subjetivo) se diferencian como obligación y libertad" (L. I, 14, sec. 3). Aquí se refiere al *law of nature,* pero se repetirá lo mismo para el *civil law* (P. II, 26, al final).

120) Notas sobre la filosofía de H. en *Vierteljahrschrift für wissens. Ph.*, III, V, 1879-80.

121) Nótese bien, mediante el *acuerdo* de la asamblea constituyente, válido por derecho natural, lo mismo que el contrato de cada uno con cada uno que le sirve de base; *porque* con este contrato entra el Estado en vida; el Estado debe tener una *forma,* esto es, un soberano; mediante el nombramiento del soberano ha quedado creado el Estado. Con este acto de nombramiento termina el mandato de la asamblea constituyente, aun en el caso de constituir una democracia; la asamblea regular soberana es distinta de la constituyente, aunque se puede prolongar a sí misma en

ese concepto. Se disuelve, y por esto no puede celebrar ningún contrato en la soberanía nombrada; el contrato supone la permanencia o sucesión jurídica del sujeto, y la asamblea no permanece y su sucesor es el soberano. Tampoco el soberano celebra ningún contrato con cada uno; por naturaleza, incluye e implica la voluntad de todos en la suya; cualquier cosa que haga lo hace en nombre de todos. El Estado no viene a la vida mediante un contrato o muchos contratos inmediatamente, sino que éstos dan origen a la asamblea constituyente, y sus acuerdos son, precisamente, la constitución, es decir, un acto creador. Este es el punto central de toda la deducción. Por eso se olvida en *L.* todo el contenido de *C.*, contrato entre todos, especialmente la promesa de no ofrecer ninguna resistencia, que en *C.* era un elemento esencial. La dificultad en la formulación del contrato la percibimos por sus vacilaciones; así (cap. VI, 5), como objeto de un contrato ofrece "que no se ofrecerá ninguna ayuda a quien sea castigado". Se equivoca Rehms (*Allg. Staatslehre*, 219) al suponer que en H. hay dos contratos a la base del Estado, el social y el de sumisión. No hay más que un contrato, el de cada uno con cada uno: "yo transmito mi derecho a "éste", a condición que tú también transmitas el tuyo al mismo" (*C.*). Esta fórmula es recogida en *L.* un poco modificada por la inclusión del concepto de *representación:* la unión nace por el contrato de cada uno con cada uno, como si cada uno dijera: "yo autorizo, y abandono mi derecho a regirme a mí mismo, a este hombre o a esta asamblea, bajo la condición de que tú abandones tu derecho a él (o a ella) y de que autorices todas sus acciones de la misma manera". La misma forma, poco gramatical, revela que el pensamiento de *representación* quiere predominar, pero no lo logra perfectamente. Este pensamiento está expresamente fuera de todo concepto de contrato; la representación de una muchedumbre no puede surgir por contrato de ésta con el representante; la muchedumbre no existe como *persona* jurídica capaz de obrar; ni tampoco por contrato de cada uno con el representante, ya que éste no existe todavía, y empieza a existir en el contrato de cada uno con cada uno. Pero en *L.* no se habla ya de *transmisión* de derechos. Hobbes quisiera construir la relación originaria de tal forma que renuncie cada uno sencillamente a su derecho primitivo—absoluto—, e inmediatamente nace el derecho primitivo del soberano, porque es el único que permanece. Y, de hecho, esta construcción la utiliza—no en *C.*—para explicar el derecho más fundamental del soberano: el de castigar (*L.*,

P. II, cap. XXVIII). No se puede pensar que una persona se obligue por contrato a prestar resistencia contra la violencia, y, por lo tanto, que haya podido transmitir a otra persona el derecho a poner las manos sobre la suya. "*Porque los súbditos no concedieron al soberano este derecho,* sino que, al abandonar su derecho propio, fortalecían el de él para que lo usara como bien le pareciera en la conservación de todos." No hay más que una dificultad: que el soberano no se halla en el estado natural, ni aun como asamblea. Esa fórmula del capítulo XVII viene a ser justificada y sustituída por otra al principio del capítulo XVIII, *donde el Estado nace mediante el acuerdo de la mayoría de una asamblea constituyente,* y donde todos los "derechos y atribuciones" de esa asamblea o de aquel o aquellos a quienes *esa asamblea (the consent of the people assembled)* ha concedido el poder supremo *(is conferred)* se hacen derivar de la *institución* del Estado. La idea ha recibido una formulación superior. El problema propio de la teoría no es el de la transmisión de derechos a una personalidad existente—en este sentido es, como al principio se consideró a la Monarquía, como "natural"—, sino la creación de la persona soberano absolutamente artificial y su investición con los necesarios medios de poder para su existencia y efectividad. Mediante el contrato de cada uno con cada uno se establece la asamblea constituyente, pero eso es el Estado mismo. Este nace por *acuerdo* de la asamblea, y el soberano recibe sus derechos mediante un *mandato* que la asamblea, en nombre de todos, le otorga; mandato necesariamente absoluto y que no puede estar ligado con la persona que le da el poder o mandato, ya que ésta deja de existir en el mismo momento de otorgarlo; su mandato, propio a ella, se ha extinguido. Gierke *(Zusätze zu Althisius,* 342) dice que el soberano adquiere el derecho estipulado en virtud de la presupuesta eficacia de los contratos en favor de tercero. Jellineck *(Allg. Staatl,* 1851) niega la existencia del contrato de sumisión en *L.* Pero sólo Gadave ha visto, en parte, la característica en el *Leviathan:* la representación *(Un theoricen anglais du Droit public au XVII siècle. Th. H. et ses theories du contrat social et de la souverain eté.* Toulouse, 1908, cap. III, 2). Pero tampoco aprecia debidamente la importancia del pasaje—al principio del cap. XVIII del *L.*—que estamos comentando. Dice este pasaje: "Se dice que una *comunidad* queda *establecida* cuando una *multitud* de hombres se pone de acuerdo y *celebra contratos, cada uno con cada uno,* con este objeto: que cada cual, lo mis-

mo el *que votó a favor que el que votó en contra,* autorice, como si fueran suyos propios, las acciones y juicios de aquellos hombres o de aquella *asamblea de hombres* a quienes la mayoría ha concedido el *derecho* de representar la persona de todos, esto es, de ser su *representante,* para que así puedan vivir en mutua paz y ser protegidos contra otros hombres." Se ve claramente que mediante el contrato originario se crea una *asamblea* constituyente, y que luego *ésta* crea el Estado con una determinada constitución. Y ésta es la teoría definitiva de H. en cuanto a la teoría general del Estado.

122) Contra mi interpretación de *L.*, supone Gierke que me he limitado a la edición inglesa, siendo así que sólo la edición latina tiene que ser tomada en consideración para la importancia universal de la doctrina. Pero la edición inglesa, anterior, es la auténtica, aunque, naturalmente, en la República de los doctos fué más conocida la latina, y entre ellos ha tenido más consideración el librito *De Cive.* El *L.* latino no es más que una traducción aquí y allá resumida de la inglesa, y a la que se le han arrancado algunos aguijones. Piénse que la edición inglesa había de justificar la sumisión al Estado de la *Revolución,* mientras que la latina aparece en el período de florecimiento de la *Restauración.* También dice Gierke que aun en la edición inglesa, del contrato originario de todos contra todos nace y se crea el Estado, pues que ese contrato implica ya la concesión del poder de representación ilimitado al soberano individual o colectivo que ha de ser nombrado por la mayoría. Pero en *C.* (cap. V, 7), la *sumisión* de la voluntad (a la voluntad de ur · o de una asamblea) ocurre *inmediatamente,* y el objeto del "contrato originario" está constituído por la promesa actual de no ofrecer *resistencia* a esa voluntad total. En *L.* el objeto del "contrato originario" es: queremos acordar *mayoritariamente* sobre el poseedor futuro del poder soberano, esto es, sobre la forma que ha de tener el Estado que vamos a crear.

123) En *Viert. Jarhschrift für wiss. Ph.*, IV, 428, he insistido ya sobre esto.

124) Importante y característico es que en *C.* se niegue la justeza de la objeción; no es cierto que en la cristiandad no haya ninguna soberanía absoluta. "Pues todas las Monarquías y demás formas de Estado *(Status civitatum)* están así constituídas" (capítulo VI, 13, annot.). En *L.* esta afirmación queda retirada tácitamente al quedar fuera.

125) La misma comparación ya en I, 15: Piedras de construcción demasiado angulosas o bastas (hombres insociables) se deben abandonar o echar fuera.

126) Todavía para la "patología social" cítese que: los grandes caudales y las excesivas Corporaciones producen el mismo efecto que los gusanos intestinales. La ambición de aumentar el poder es comparable a la glotonería; se producen heridas incurables y las "fuertes hinchazones" de conquistas inasimiladas, que son a menudo una pesada carga, y menos peligro supone el perderlas que el conservarlas (E. III, 321).

127) Sorprende también que en *El.* se compara la Monarquía con la aristocracia, en *C.* con la democracia; en *L.*, solamente el dominio de uno solo con el de una asamblea.

128) Las observaciones de Roscher sobre las propiedades del cesarismo en general *(Politik,* § 140, sec. 1) reproducen el pensamiento de H.; por ejemplo, al comparar un león con cien chacales, etc.

129) El historiador I. R. Green *(History of the englisch people,* III, 334): "A pesar de la violenta resistencia con que tropezó su afirmación de un *método racional* del pensamiento político, fué venciendo poco a poco las viejas doctrinas de una teoría política religiosa y tradicional." Lo mismo S. R. Gardnier *(Hist. of the Commonwealth and Protectorate,* 130). Jellineck protesta de que "a propósito de imágenes accidentales constantes en los escritos de H., se lo quiera convertir en un representante de la teoría orgánica". Además, H. piensa que son ellos, los organismos mismos, los que han de ser concebidos como mecanismos.

131) Especialmente Petty, amigo y partidario de H., que leyó con él en París la *Anatomía* de Vesalio y preparó los dibujos para los escritos ópticos de H. También Mandeville pertenece a la escuela de H.

132) *Behemoth,* ed. Tönnies, p. 128.

133) Un correccional establecido por entonces.

134) G. Grobe, *Minor Works,* págs. 65, 69.

135) Brockdorff cree que el tránsito de la Política a la Sociología es el punto álgido del pensamiento de H., y mis conceptos de comunidad y sociedad estarían germinalmente en H.

136) *Cours de Ph. positive.* V, 499.

137) *Bishop Warburton Works,* vol. II, p. 294.

138) Sir Frederick Pollock *(The Journal of the Society of comparative legislation).* La doctrina de H. era revolucionaria.

Locke se mantenía, en lo fundamental, en las antiguas vías. A esto se debe que el influjo de Locke en el siglo siguiente haya sido mucho mayor. Pero yo creo que H. ha ejercido un influjo más profundo sobre el pensamiento político de ese siglo, aunque no se confesaba la procedencia.

139) Cap. I, 13, de mi edición de *Elements of Law.*

140) Diderot, *Oeuvres,* París, 1875, III, 429. *Oeuvres,* ed. Assezat, t. XV, p. 124, núm. 1. *Encyclop. mèthod Philos. anc. et moderne,* París, 1792, p. 704, b. En otro lugar dice Diderot (*Oeuvres,* Lond., 1769, V, II, p. 147): "La mayoría de aquellos que no pueden oír el nombre de H. sin gruñir, ni han leído una página de sus obras ni están en situación de poderlo hacer." Hoy podemos decir lo mismo, poniendo, en lugar de gruñir, los sonidos indeterminables que acompañan al callarse como un muerto.

141) Así, Sir Frederick Pollock, *The National Review,* septiembre 1894, p. 29.

142) Comp. F. Tönnies, Leibnitz y Hobbes, *Ph. Monatshefte,* XX, III, 557. Muy fino y profundo estudio el de Louis Couturat sobre la relación entre H. y Leibnitz en *La Logique de Leibnitz.* Va contra mi aseveración de que la lógica de Leibnitz se haya desenvuelto bajo el influjo de H.

143) "¿Se debe dejar que un hombre tan sospechoso como H. penetre en Alemania?" Así empieza la introducción.

LA síntesis de FERDINAND TONNIES (1855-1936) entre el racionalismo y la escuela romántica salva el antagonismo entre las concepciones organicista y contractual de la sociedad. La originalidad de su doctrina estriba precisamente en la conciliación de ambas tradiciones, asociadas respectivamente con Aristóteles y Hobbes. Este volumen  editado por la Biblioteca de la Revista de Occidente en 1932 en traducción de Eugenio Imaz  recoge los estudios de Tönnies sobre la figura y la obra de THOMAS HOBBES (1588-1679) y su influencia directa o indirecta, positiva o negativa, sobre otros grandes pensadores. «Hobbes anuncia el advenimiento del reino de la razón, de la luz, de la ilustración. Pero también siente acercarse el reino de la sociedad comercial, de la concurrencia sin freno, de la explotación capitalista. Sus expresiones 'el hombre es un lobo para el hombre' y 'guerra de todos contra todos' se emplearon a menudo para designar esa situación dentro de la moderna sociedad. Por eso mismo  diría Hobbes  son tanto más necesarios la razón del legislador y el poder concentrado del Estado para mantener la paz, amparar a los débiles contra los fuertes, a los pobres contra los explotadores. Pero no considera este camino el único para resolver el problema social, vislumbrado por él en luz de amanecer. Espera mucho más de las opiniones racionales, de la ilustración, no sólo del príncipe, sino del pueblo.»

Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil